This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

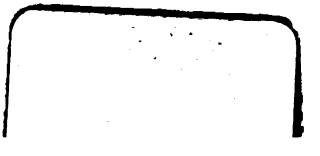
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN

VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

FÜNFZEHNTER BAND

MIT 2 REGISTERN ÜBER BAND I BIS XV

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1897

BR45
T38
v.15

INHALT DES FÜNFZEHNTEN BANDES.

Corssen, Peter, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons. VI, 138 S. 1896. } Heft 1.

Klette, E. Theodor, Der Process und die Acta S. Apollonii. IV, 136 S. 1897. } Heft 2.

Bruckner, Albert, Julian von Eclanum. Sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus. XIV, 178. S. 1897.

Harnack, Adolf, Über den dritten Johannesbrief. 27 S. 1897. } Heft 3.

Anz, Wilhelm, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Ein religionsgeschichtlicher Versuch. IV, 112 S. 1897. } Heft 4.

Register zur ersten Reihe = Band I—XV der T. u. U.

a) nach den Verfassern,

b) sachlich geordnet.

MONARCHIANISCHE PROLOGE

ZU DEN

VIER EVANGELIEN

EIN BEITRAG

ZUR GESCHICHTE DES KANONS

VON

PETER CORSSEN

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1896

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND ADOLF HARNACK.

XV. BAND. HEFT 1.

INHALT.

Seite

Text der Prologe . . . . . 1—16
Bisherige und gegenwärtige Behandlung S. 1—3. Verzeichnis der zu Grunde gelegten Handschriften S. 4. Text S. 5—10. Anmerkungen zum Text S. 11—16.

Zeit und Verfasser der Prologe . . . . . 17—23
Sie sind älter als Hieronymus S. 17; nach ihm, wahrscheinlich zuerst in Rom, in die Vulgata aufgenommen S. 20; von vornherein für eine Ausgabe der Evangelien bestimmt S. 21, und alle von einem Verfasser S. 22.

Monarchianische Tendenz . . . . . 24—38
nachgewiesen in den Prologen zu Mt und Lc S. 24—29. Spuren eines älteren Standpunktes in dem Prologe zu Mc S. 30. Anklänge an gnostische Anschauungen S. 32. Die Logoslehre wird abgewiesen S. 34, gegen das Johannesevangelium in versteckter Weise polemisiert S. 37. Der Prolog zu Ioh betont mehr das persönliche Verdienst des Evangelisten als die innere Bedeutung des Evangeliums S. 38.

Spuren allmählicher Entwickelung des Monarchianismus . . . 39—46
zu erkennen in den Widersprüchen innerhalb der Prologe S. 39. Verhältnis des ausgebildeten Monarchianismus zum Evangelium Iohannis S. 40. Compromiss von heidnischen und jüdischen Anschauungen im Monarchianismus S. 43. Parallelismus zwischen Justin und Tertullian in der Bestreitung der Juden und Monarchianer S. 45.

Die Aloger . . . . . 47—62
Berührungspunkte zwischen dem Prologe zu Mc und den Alogern S. 47. Es giebt keinen Beweis, dass die Aloger objektive Gründe hatten, das Evangelium Iohannis für alt zu halten S. 49. Bedeutung ihres Schweigens über den 1. Johannesbrief S. 50. Polykarps und Papias' Stellung zu dem 1. Johannes- und 1. Petrusbrief S. 51. Kampf der Aloger

Seite

und Montanisten in Thyatira S. 52. Gaius und Dionysius von Alexandria, von einander unabhängig, gehen in ihrer Polemik gegen die Apokalypse auf Schriften der Aloger zurück S. 55. Die Ueberlieferung des Dionysius über Kerinth und die des Papias über Johannes S. 57. Irenaeus und Epiphanius über die Aloger S. 59. Auffassung der Aloger von der Person Jesu Christi S. 61.

Bedeutung der Prologe für die Geschichte des Kanons . . . . 63—72
Die Prologe wahrscheinlich im 1. Drittel des 3. Jahrhunderts in Rom entstanden S. 63. Sie scheinen die Reihenfolge Mt Ioh Lc Mc vorauszusetzen S. 65. Berührungspunkte zwischen den Prologen und dem Muratorianum S. 66. Auffassung der Prologe von dem Wesen des Kanons S. 68. Gründe der Einreihung des Evangelium Iohannis an zweiter Stelle S. 69. Theodots und Artemons Verhältnis zu dem Evangelium Iohannis S. 70.

Die Historia ecclesiastica über den Apostel Johannes . . . . 73—91
Die Ansichten von Zahn und Lipsius S. 73. Die Historia ecclesiastica gemeinschaftliche Quelle vieler zerstreuter Notizen über den Apostel Johannes S. 75. Versuch einer Reconstruction der Historia ecclesiastica S. 77—82. Begründung des Versuchs S. 83—90. Der Prolog zu Ioh eine der Quellen der Historia ecclesiastica S. 90.

Verhältnis des Prologs zu Ioh zu den Johannesakten des Leucius. 92—102
Die Vorstellung von der Jungfräulichkeit des Johannes geht auf Leucius zurück S. 92; ebenso die Erzählung von seiner Selbstbestattung S. 96. Leucius kennt weder die Geschichte von der Entrückung des Johannes aus dem Grabe noch von seinem Grabesschlummer S. 98.

Die Tradition über die Entstehung des Evangelium Iohannis . 103—117
Die nachweisbar älteste Nachricht darüber enthält das Muratorianum S. 103. Ihre Wandelung bei Clemens Alexandrinus und in der Historia ecclesiastica S. 104. Irenaeus kennt keine Tradition über die Entstehung des Johannesevangeliums S. 105. Die Presbyter des Irenaeus haben das Evangelium wahrscheinlich überhaupt nicht, jedenfalls nicht als Werk des Herrenschülers Johannes gekannt S. 106. Papias hat weder das Evangelium des Lucas noch des Johannes erwähnt S. 111. Die Nachricht, dass Johannes sein Evangelium Papias diktiert habe, beruht auf Verwechslung von Papias und Prochorus S. 114.

Leucius' Verhältnis zu den johanneischen Schriften . . . . . 118—134
Leucius' Auffassung Christi als des alleinigen Gottes S. 118. Die Anklänge in den Johannesakten an das Johannesevan-

Seite

gelium beweisen keine Abhängigkeit jener von diesem S. 122. Die Polemik des 1. Johannesbriefes gegen den Doketismus S. 124. Der Widerspruch in der Leidensgeschichte des Herrn zwischen Leucius und dem vierten Evangelisten S. 125. Das Johannesevangelium setzt die gnostischen Traditionen über den Apostel Johannes voraus S. 131. Der Streit um das Evangelium Iohannis endigt mit der Anerkennung des vierfachen Evangeliums S. 133.

Excurs . . . . . 135—138
über das Fragmentum Muratorianum, 1) Z. 35—39 und Z. 3—7, 2) Z. 39—50.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Die kleinen Traktate, die den Gegenstand der folgenden Untersuchung bilden, erscheinen bis zum Ausgang des Mittelalters in den Handschriften, ja auch in den ältesten Drucken der Vulgata als ständige Begleiter der Evangelien. Neuerdings sind sie in der im Erscheinen begriffenen Oxforder Ausgabe der Vulgata mit den Varianten einer grösseren Zahl von Handschriften abgedruckt worden.[1]) Auf Grund dieses Materials hat E. von Dobschütz in eindringender Weise sich um die Feststellung des Textes der ersten drei Prologe bemüht — das Evangelium Iohannis erschien nach seiner Arbeit — und damit leitende Gesichtspunkte für die Textkritik der Vulgata überhaupt zu gewinnen gesucht;[2]) zugleich hat er den Anfang mit der Erklärung des schwierigen Textes gemacht und mit glücklichem Blicke die Zeit der Abfassung der Prologe erkannt.[3]) Indessen kann ich mich weder mit seiner Methode in der Behandlung des Textes noch auch mit ihren Resultaten vollkommen einverstanden erklären; auch zu der Erklärung hoffe ich mehr beitragen und die Bedeutung und den historischen Hintergrund der Prologe schärfer beleuchten zu können. Wenn ich hieraus die Berechtigung einer neuen und eingehenderen Behandlung dieser unscheinbaren kleinen litterarischen Produkte für mich ableite, so will ich doch nicht verschweigen, dass diese freilich der ekklesiastischen Überlieferung weniger Licht zu spenden als von ihr zu erhoffen haben. Aber der Versuch, sie in ihren historischen Zusammenhang einzureihen, nötigt dazu, wichtige Probleme zu erwägen, die von

1) Nouum Testamentum Latine secundum editionem S. Hieronymi, rec. J. Wordsworth, in operis societatem adsumpto Henrico White, Oxonii. I. Euang. sec. Matthæum 1889. II. Euang. sec. Marcum 1891. III. Euang. sec. Lucam 1893. IV. Euang. sec. Johannem 1895.

2) Ernst von Dobschütz, Studien zur Textkritik der Vulgata. Leipzig, 1895.

3) S. S. 91 der Studien.

irgend einer neuen Seite zu betrachten reizvoll und versprechend ist, und die enge Verbindung mit diesen macht die an sich unbedeutenden Stücke interessanter, als der erste Anschein erwarten lässt.

Den Text der Prologe habe ich wesentlich auf Grund des bei Wordsworth gegebenen Materials konstruiert. Doch habe ich noch einige weitere Handschriften berücksichtigt, über welche das nachfolgende Verzeichnis der Handschriften Auskunft giebt. Auch habe ich mehrere der Handschriften von Wordsworth, leider nicht alle, nachvergleichen können; sie sind in dem Verzeichnis mit einem Stern bezeichnet. Ich habe daher mehrere Fehler verbessern können, die ich nicht jedesmal ausdrücklich hervorgehoben habe. Ich will aber für den, der etwa meine Bearbeitung mit der von Wordsworth vergleicht, hier bemerken, dass ich an den abweichenden Stellen bei den von mir nachgeprüften Handschriften überall für meine Lesung einstehe.[1])

In dem textkritischen Kommentare habe ich mir im Gegensatz zu Wordsworth Beschränkung auferlegt, so zwar, dass die urkundliche Grundlage des Textes deutlich hervorträte, doch aber der Leser von den tausenderlei die Sicherheit des Textes nicht berührenden, irgend welcher Belehrung baaren Unarten z. T. sehr schlecht geschriebener Handschriften nach Möglichkeit unbehelligt bliebe. Auch das Orthographische habe ich unberücksichtigt gelassen. Die genügend bekannten Eigentümlichkeiten merovingischer, westgotischer, irischer Handschriften sind für die Erkenntnis des Originals gänzlich belanglos, die Übersichtlichkeit des Kommentars gewinnt erheblich, wenn ihre Varianten nicht in ihrer besonderen orthographischen Form, sondern nach ihrem thatsächlichen Werte verzeichnet werden. Im allgemeinen bin ich in der Orthographie dem Durchschnitt der ältesten Handschriften gefolgt, der gewöhnlich eine korrekte Form ergiebt. Einen Schluss auf die Orthographie des Originals würde ich je-

1) Für gütige Auskunft über einzelne Stellen in Handschriften des Britischen Museums bin ich Sir E. Maunde Thompson, in dem Vallicellianus B VI Herrn Alfred Schiff und dem Herrn Bibliothekar Rovero zu Dank verpflichtet. Auch muss ich dankend erwähnen, dass ich durch die freundliche Vermittlung des Rev. Herrn H. J. White schon vor Erscheinen der Oxforder Ausgabe Einsicht in die Druckbogen der Prologe zu Mc, Lc und Joh nehmen konnte.

doch daraus, wenn anders ich seine Zeit richtig ansetze, nicht zu ziehen wagen.

Da die Interpretation der Prologe die wesentliche Aufgabe der nachfolgenden Untersuchung ist, so ergiebt sich die Rechtfertigung des Textes aus der zusammenhängenden Behandlung. Um jedoch ihren Gang nicht zu verschleppen, sind Einzelheiten, deren Erledigung den Blick auf das Ganze beeinträchtigen würde, in Anmerkungen hinter dem Texte gesondert behandelt. Für die Bezeichnung der Handschriften habe ich die von Wordsworth eingeführten Signaturen beibehalten, die von mir neu hinzugefügten Handschriften sind durch kleine Buchstaben bezeichnet. Über das Verhältnis der Handschriften bemerke ich in Kürze, dass in dem nachfolgenden Verzeichnis die unter einander näher verwandten Handschriften durch Klammern zusammengefasst sind. Die Verwandtschaft von *A* und *Y*, die in dem Text der Evangelien gross ist, tritt in den Prologen nur in einigen auffallenden Einzelheiten hervor, während hier *Y* von anderer Seite stark beeinflusst ist. Die Handschriften *M* bis *g* sind entweder in Tours selbst oder doch nach dem Muster turonischer Handschriften geschrieben. *V* ist den turonischen Handschriften nächst verwandt. *E*, im Text der Evangelien den irischen (*D*, *Q*) und der angelsächsischen Handschrift *R* verwandt, ist dagegen in den Prologen von der specifisch irisch-angelsächsischen Überlieferung ziemlich unabhängig. *C* ist eine westgotische Handschrift, *Θ* und *H* sind aus Fleury, dem Kloster Theodulfs, hervorgegangen.

Verzeichnis der Handschriften.

*Z** London, Brit. Mus. Harl. 1775, s. VI.

*O** Oxford, Bodl. 857, s. VII.
X Cambridge, Corpus Christi Coll. 286, s. VII. } Prol. zu Mt fehlt.

A Florenz, Cod. Amiatinus s. VIII. ineunt.
*Y** London, Brit. Mus. Cotton Nero D IV (Book of Lindisfarne) s. VIII.

q Paris, Bibl. Nat. 17226, s. VII, (Von Prolog zu Mt nur Überschrift und Schluss von *studium* an; Prol. zu Lc in abweichender Recension, vgl. S. 13).

s Paris, Bibl. Nat. 256, s. VIII. (Von Prol. zu Mt fehlt der Schluss von S. 5 Z. 19 *in patribus* an).

t Autun, Seminarbibl. 3, s. VIII.
u „ „ 4, s. IX.

*B** Paris, Bibl. Nat. 281, s. VIII/IX (Prol. zu Mt und Lc).

M Tours, Stadtbibl. 22.
*K** London, Brit. Mus. Add. 10547.
c Monza, Dombibl. 1.
f Bern, Stadtbibl. 4.
l Köln, Dombibl. 1.
g Paris, Bibl. Nat. 3.
} s. IX.

V Rom, Vallicell. B VI, s. IX.

C Corpo di Cava, 14, s. VIII/IX (Prol. zu Lc wie in *q*).

*Θ** Paris, Bibl. Nat. 9380, Biblia Theodulfi,
*H** London, B. M. Add. 24142, dgl., } s. IX (Prol. zu Ioh fehlt).

D Dublin, Trinity College, Book of Armagh, s. IX. in.
Q „ „ „ A, 1, 6, Book of Kells, s. VIII. in.
*P** Paris, Bibl. Nat. 9389, s. IX.

*E** London, B. M. 609, s. IX (Prol. zu Lc fehlt).

INCIPIT ARGUMENTUM EUANGELII SECUNDUM MATTHEUM.

Mattheus ex Iudaea sicut in ordine primus ponitur, ita euangelium in Iudaea primus scripsit. Cuius vocatio ad Deum ex publicanis actibus fuit. Duorum in generatione Christi principia praesumens, unius cuius prima circumcisio in carne, alterius cuius secundum cor electio fuit, et ex utrisque in patribus Christus, sicque quaternario denario numero triformiter posito, principium a credendi fide in electionis tempus porrigens et ex electione in transmigrationis diem dirigens atque a transmigratione usque in Christum definiens, decursam adventus Domini ostendit generationem, ut et numero satisfaciens et tempori et se quod esset ostendens et Dei in se opus monstrans, etiam in his quorum genus posuit Christi operantis a principio testimonium non negaret. Quarum omnium rerum tempus ordo numerus dispositio vel ratio, quod fidei necessarium est, Deus Christus est. Qui factus ex muliere factus sub lege natus ex virgine passus in carne omnia in cruce fixit, ut triumphans ea in semet ipso, resurgens in corpore, et patris nomen in patribus filio et filii nomen patri restitueret in filiis, sine principio sine fine, ostendens

---

3 ex Iudaea *sBlgCΘH*: in Iudaea *Z¹AYtu*, ex Iudaeis *DQ℘*, *om Z²M KcfVE* ita *sBlgCΘHQ℘*: *om ceteri* 4 Deum] Dominum *DQ℘* 6 circumcisio] circumcisione *Z¹Ytu* in carne *AsuBlgCΘHDQ℘*: carnis *ZYtMKcfVE* alterius cuius] cuius *om AC* 7 in *om s²* patribus] partibus *YH* Christus est *AD*: Christus /// *s*, est *om cet* 8 sicque] sit que *ZYtuBMcΘHE* quaternario] quaterno *CDQ℘*, quater *AYlg* 9 a credendi] ac credendi *Y*, ac reddendi *ZB(Θ¹?)HE* electionis] lectionis *Z¹ YΘ¹HQ* et ex electione] et electione *Θ¹*, et electio *ZYuMcfVE*, et elicto *t* in] usque in *lg* 10 usque in *Z¹AYsuBlgCΘHQ*: usque ad *Z²MKcfVD℘E* 11 decursam *AsBlgVΘ²HDQ℘*: decursum *ZYtuMK cfCΘ¹E* adventus Domini] Domini adventus *A* 12 numero satisfaciens et tempori] numero satisfaceret et tempori *MVΘ²*, numero satisfaceret et tempore *Kcf*, numerositatis et temporis *ZYtuΘ¹E* et se] esse *Z²YBHE* 13 ostendens *ZYtuMKcfVΘE*: ostenderet *AsBlgCHDQ℘* monstrans] demonstrans *Q* in his] *om ZYtuE* 15 dispositio] disputatio *BCH* 17 qui factus] qui natus *s¹BCD, post* qui factus (natus) *add* est *omnes praeter l²D* 18/19 fixit ut triumphans — et patris] fixit triumphans — ut patris *D℘* 20 restitueret *ABCHDQ℘*: restituens et *ZYtuΘ¹*, restituens *MKcflgVΘ²E* in filiis] filiis *Z¹*, filii *Z²E*, fili *t*, in fili *u*

unum se cum patre esse, quia unus est. In quo euangelio utile est desiderantibus Deum sic prima vel media vel perfecta cognoscere, ut et vocationem apostoli et opus euangelii et dilectionem Dei in carne nascentis per universa legentes intellegant atque id in eo, in quo adprehensi sunt et adprehendere expetunt, recognoscant. Nobis enim hoc in studio argumenti fuit, et fidem factae rei tradere et operantis Dei intellegendam diligenter esse dispositionem quaerentibus non tacere.

EXPLICIT ARGUMENTUM
EUANGELII SECUNDUM MATTHEUM.

INCIPIT ARGUMENTUM
EUANGELII SECUNDUM IOHANNEM.

Hic est Iohannes euangelista unus ex discipulis Dei, qui virgo electus a Deo est, quem de nuptiis volentem nubere vocavit Deus. Cui virginitatis in hoc duplex testimonium in euangelio datur, quod et prae ceteris dilectus a Deo dicitur et huic matrem suam iens ad crucem commendavit Deus, ut virginem virgo servaret. Denique manifestans in euangelio quod erat ipse incorruptibilis, verbi opus inchoans solus verbum caro factum esse nec lumen a tenebris conprehensum fuisse testatur, primum signum ponens quod in nuptiis fecit Deus, ut ostendens quod erat ipse, legentibus demonstraret, quod ubi Dominus invitatur deficere nuptiarum vinum debeat ac veteribus inmutatis nova

---

1 quia] qui *MK* utile est] est *om ZYtuMcfVDE* 4 atque id in eo in quo *ADQ℔*: atque id in eo quo *lg*, atque quo *Y*, atque in eo quo *ceteri* 6 hoc in studio *tuKlgΘDQ℔*: hoc in studium *BH*, in hoc studio *A*, hoc studio *ZYMcfVE*. hoc studium *C* 7 intellegendam] intellegentiam *ZYtuE* esse *ZAYtulgΘ¹DQ℔E*: *om qBMKcfVCΘ²H* 8 tacere] tacere amen *ZqMcE* 13 hic est *om ZO¹AYMΘ¹*, est *om t* unus ex discipulis] discipulus *Q*, unus ex duodecim discipulis *℔* Dei] Domini *Ou*, Christi *qC* 14 vocavit] revocavit *YsMΘQ* 15 cui] cuius *YuKc fgV* virginitatis] virginitas *ZO¹XYqs¹tu* 16 Deo] Domino *Z²Os²tKE* 17 iens ad crucem commendavit] pendens in cruce commendavit *Kcfg V*, ae cruce commendavit *s²MlΘ*, moriens de cruce commendavit *E* (moriens *pro* iens *etiam Z²*) Deus] Dominus *Z²Os²tlE*, *om A¹X* 19 caro] carnem *O²Xs²lΘ* 20 lumen — conprehensum] lucem — comprehensam (conprachensam) *D℔*, lucem *etiam Q* 21 Deus] Dominus *Z²Os²tK*, *om XA¹* ut *OXAtulgDQ℔*: et *Zqs¹KMCΘE*, *om YcfV* 22 erat ipse] ipse erat *Z¹XAcfV* invitatur *As²uKlVΘDQ℔*: invitatus *ZOXYqt McfgCE* 23 ac] *Zqs¹KcfgVC*, et *Ys²Θ*, ut *AtMDQ℔*, ut et *OXulE*

omnia quae a Christo instituuntur appareant. De quo singula quaeque in mysterio acta vel dicta euangelii ratio quaerentibus monstrat. Hoc autem euangelium scripsit in Asia, posteaquam in Pathmos insula apocalypsin scripserat, ut cui in principio canonis incorruptibile principium in Genesi et incorruptibilis finis per virginem in Apocalypsi redderetur dicente Christo: Ego sum *α* et *ω*. Et hic est Iohannes, qui sciens supervenisse diem recessus sui convocatis discipulis suis in Epheso per multa signorum experimenta promens Christum descendens in defossum sepulturae suae locum facta oratione positus est ad patres suos tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus. Qui etsi post omnes euangelium scripsisse dicitur, tamen dispositione canonis ordinati post Mattheum ponitur, quoniam in Domino quae novissima sunt, non velut extrema et abiecta numero sed plenitudinis opere perfecta sunt, et hoc virgini debebatur. Quorum tamen vel scripturarum tempore dispositio vel librorum ordinatio ideo per singula a nobis non exponitur, ut sciendi desiderio conlocato et quaerentibus fructus laboris et Deo magisterii doctrina servetur.

EXPLICIT ARGUMENTUM
EUANGELII SECUNDUM IOHANNEM.

INCIPIT ARGUMENTUM
EUANGELII SECUNDUM LUCAM.

Lucas Syrus natione Antiochensis, arte medicus, discipulus apostolorum, postea Paulum secutus usque ad confessionem eius,

1/3 de quo — monstrat *AMDQ℘E*: *om ceteri* 2 mysterio] ministerio *MQ℘* 3 posteaquam] postquam *AYΘD* 4 cui] cum *XAYQ* 5 et] etiam *OXlgE, om cfV* 9 promens] conprobans *DQ℘* descendens] inde descendens *uΘ* 11 invenitur alienus] alienus invenitur *DQ℘* 12/16 qui etsi — debebatur *MKDQ℘E*: tamen post omnes euangelium scripsit et hoc virgini debebatur *ceteri* 14 quoniam in Domino quae] quoniam quae in Deo *multi, de quibus v. infra* p. 18, quoque in Deo *E* extrema] extranea *E, item Wernigerodensis Za13* 15 sunt] sunt, tamen post omnes euangelium scripsit *E alii* 16 vel *om cfgV* scripturarum *Z¹O¹XAYqs¹CE*: scriptorum *Z²O²s²KMcflgVΘDQ℘*, scripturarum scriptorum *t*, scripturum *u* tempore] temporis *KcfgV*, temporum *lΘ* 18 sciendi *s²cgVDQ℘*: scienti *ceteri* conlocato (collocato) *qstClVD℘*: conlocatio O^2, collocatio *gQ*, conlato *u*, conlocata (collocata) *ZO¹AYMKcfΘE* 19 servetur] servetur. amen *ZXql* 24 natione *om ZOYstu*, Syrus natione *om B* 25 confessionem] passionem *ZKMfV*

serviens Deo sine crimine. Nam neque uxorem umquam habens neque filios LXXIIII annorum obiit in Bithynia plenus spiritu sancto. Qui cum iam descripta essent euangelia per Mattheum quidem in Iudaea, per Marcum autem in Italia, sancto instigante spiritu in Achaiae partibus hoc scripsit euangelium, significans etiam ipse in principio ante alia esse descripta. Cui extra ea quae ordo euangelicae dispositionis exposcit, ea maxime necessitas laboris fuit, ut primum Graecis fidelibus omni perfectione venturi in carnem Dei manifestata, ne Iudaicis fabulis intenti in solo legis desiderio tenerentur neve hereticis fabulis et stultis sollicitationibus seducti excederent a veritate, elaboraret, dehinc ut in principio euangelii Iohannis nativitate praesumpta, cui euangelium scriberet et in quo electus scriberet, indicaret, contestans in se completa esse quae essent ab aliis inchoata. Cui ideo post baptismum filii Dei a perfectione generationis in Christo inpletae et repetendae a principio nativitatis humanae potestas permissa est, ut requirentibus demonstraret, in quo adprehendens erat, per Nathan filium introitu recurrentis in Deum generationis admisso indispartibilis Dei, praedicans in hominibus Christum suum perfecti opus hominis redire in se per filium facere, qui per David patrem venientibus iter praebebat in Christo. Cui Lucae non inmerito etiam scribendorum apostolicorum actuum potestas in ministerio datur, ut Deo in Deum pleno ac filio proditionis extincto oratione ab apostolis facta sorte Domini elec-

---

1 Deo *DQ*: Domino *ceteri* 2 LXXIIII *ZAYsMVDQ℣*: septuaginta quattuor *OXKcf*, LXX et quattuor *ΘH*^{2}, septuaginta et quattuor *Blg*, LXX et tres *H*^{1}, octuaginta et quatuor *u* 3 descripta *AulCΘHDQ℣*: scripta *ZOXYstBMKcfgV* 4 quidem *om D℣* 7 maxime] maxima *Z*^{1}*OX* 8 laboris fuit] fuit laboris *AD℣* perfectione *A*^{1}*D℣*: praefatione profectione *Q*, prophetatione *ceteri* 9 carnem] carne *AΘH* Dei *ADQ℣*: Christi *Θ*, Dei Christi *ceteri* manifestata *AuMKcflVDQ℣*: manifesta *ZOXYstBgΘH*, *post* manifestata (manifesta) *additum habent* humanitas *omnes praeter ADQ℣* ne] nec *ulΘH* intenti *ADQ℣*: attenti *ceteri* 10 neve *AMV*: vel ne *uDQ℣*, ne vel *ceteri* 11 sollicitationibus] sollicitudinibus *Y* 12 euangelii *om Z*^{1}*X* 13 contestans] contestificans *DQ℣* 16 et *AtuMKcfVDQ℣*: *om ZOXYsBlgΘ*^{1}*H* 17 adprehendens erat] adprehenderat *D* 18 per *om ZOXYs*^{1}*tBΘH* 19 indispartibilis *ADQ℣*: indisperabilis *Ou*^{2}, indisparabilis *ceteri* Dei] Deus *℣*, Deus ut *DQ* in *om Z*^{1}*OX* 20 facere] faceret *libri omnes* 22 apostolicorum] apostolorum *tul* 24 ministerio *Yu*^{1}*DQ℣*: mysterio *ceteri* ac *ADQ℣*, et *ceteri* proditionis] perditionis *B*^{1}*KΘD*

UNIVE
OF
CA

tionis numerus conpleretur sicque Paulus consummationem apostolicis actibus daret, quem diu contra stimulos recalcitrantem Dominus elegisset. Quod legentibus ac requirentibus Deum etsi per singula expediri a nobis utile fuerat, scientes tamen, quod operantem agricolam oporteat de fructibus suis edere, vitavimus publicam curiositatem, ne non tam volentibus Deum videremur quam fastidientibus prodidisse.

EXPLICIT ARGUMENTUM EUANGELII SECUNDUM LUCAM.

INCIPIT ARGUMENTUM EUANGELII SECUNDUM MARCUM.

Marcus euangelista Dei et Petri in baptismate filius atque in divino sermone discipulus sacerdotium in Israhel agens secundum carnem levita conversus ad fidem Christi euangelium in Italia scripsit ostendens in eo, quod et generi suo deberet et Christo. Nam initium principii in voce propheticae exclamationis instituens ordinem leviticae electionis ostendit, ut praedicans praedestinatum Iohannem filium Zachariae in voce angeli adnuntiantis, non emissum solum verbum caro factum sed corpus Domini in omnia per verbum divinae vocis animatum initio euangelicae praedicationis ostenderet, ut qui haec legens sciret, cui

---

2 stimulos] stimulum s^2tg, stimulo u 4 scientes $AuDQ\mathfrak{P}$, sciens *ceteri* 5 oporteat] oportet $tgDQ\mathfrak{P}$ vitavimus — videremur] vitamus — videamur DQ, vitamus — videremur $As^2c\mathfrak{P}$ 6 non tam volentibus Deum] non tam demonstrare volentibus Deum $AuD\mathfrak{P}$, non tam volentibus Deum demonstrare Q, non tantum volentibus Deum demonstrasse g 7 prodidisse] prodisse $XAYl^1D\mathfrak{P}$, prodesse g 12 Dei] Dei electus Z^2s^2MK $cflV\Theta H^2E^2$ Petri] Petri et apostoli H^2, beati Petri apostoli Θ 13 in Israhel] *om* $MflV$ sacerdotium — agens] sacerdotium — fungens Θ^1H^2, sacerdotio — fungens Θ^2 15 scripsit] conscripsit $OX\Theta H^2$ quod OXA^1Y: quid *ceteri* suo *om* $D\mathfrak{P}$ deberet] deberetur qC, deberet// s 17 electionis] lectionis OXA^1Y ut] et $\mathfrak{P}$, *om* Zqs^1KCE 18 praedestinatum Iohannem] Ioh. praed. $Z^2KMflgV$ adnuntiantis Aqs (ad s *in ras.*) $M\mathfrak{P}$: annuntiantis $KflgVD$, enuntiantis $ZOXYtcC\Theta H^2E$, nuntiantis H^1 19 non emissum solum] emissum non solum *libri omnes* caro] carnem $Z^2X^1MKcflVE$ sed $ZOXYqstuCH^1E$: sed et $AMKcflgV\Theta H^2D\mathfrak{P}$ 20 in omnia $qsulg\Theta H^2DQ\mathfrak{P}$: *om* $ZOXAYtKMcfVCH^1E$ initio] initium $X\Theta HQ\mathfrak{P}$ 21 ut qui] ut quis $D\mathfrak{P}$, ut si quis ΘH^2

initium carnis in Domino et Dei advenientis habitaculum caro deberet agnoscere atque in se verbum vocis, quod in consonantibus perdiderat, inveniret. Denique et perfecti euangelii opus intrans et a baptismo Domini praedicare Deum inchoans non laboravit nativitatem carnis, quam in prioribus viderat, dicere, sed totus in primis explosionem deserti, ieiunium numeri, temptationem diaboli, congregationem bestiarum et ministerium protulit angelorum, ut instituens nos ad intellegendum singula in brevi conpingens nec auctoritatem factae rei demeret et perficiendo operi plenitudinem non negaret. Denique amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur: sed tantum consentiens fidei praedestinata potuit electio, ut nec sic in opere verbi perderet quod prius meruerat in genere. Nam Alexandriae episcopus fuit. Cuius per singula opus scire et euangelii in se dicta disponere et disciplinam in se legis agnoscere et divinam in carne Domini intellegere naturam. Quae et nos primum requiri, dehinc inquisita volumus agnosci, habentes mercedem exhortationis, quoniam qui plantat et qui rigat unum sunt, qui autem incrementum praestat Deus est.

EXPLICIT ARGUMENTUM EUANGELII SECUNDUM MARCUM.

---

1 in Domino] in Deo $Z^2tMKcflgVE$, a Deo H^1 et Dei $AquC$ $D\mathfrak{P}$: et Iesu $ZO^2XYs^{ras}tMKcflg\Theta HE$, et in Iesu O^1V caro *om* AY 3 denique et $Z^2OXAYstlg\Theta HE$: denique $Z^1quKMcfVCD\mathfrak{P}$ 4 a *om* $YtuQ$ 5 viderat] didicerat Θ, vicerat $ZYtuHD\mathfrak{P}$, vincerat Q 6 totus] totius ΘH^2, totum AY explosionem $A^1\mathfrak{P}$: explositionem q, exp/ositionem s, expulsionem DQ, expositionem *ceteri* 8 ut instituens] et instruens qs^1C, ut instruens H^2 9 brevi] brevia Z^1Ytu factae rei] facti rei Z^1XYt demeret] adimeret $DQ\mathfrak{P}$ perficiendo operi $AqsgCD\mathfrak{P}$: perficiendi operi Z^1Y, perficiendi opere t, perficiendo operis f^2, perficiendum operis u, perficiendi operis $Z^2OXKMcf^2l\Theta HE$, perficiendi (*om* operis) V 13 nam] nam et $Zs^2KMcflV$ 14 scire et] sciret $ZOs^2tuMKcfV\Theta HE$, scire Y 15 disponere et] disponeret et O, disponeret Z^1 agnoscere et] agnosceret et OYq^2CH, agnuscirit t 16 in carne Domini $O^2XqslgC\Theta H^2$: Domini in carne $AKD\mathfrak{P}$, Domini *om* $ZYtuMcfVH^1E$, divinam Domini *om* t et nos $A^1KMcfVD\mathfrak{P}$: in nos $ZOXA^2YqstugC\Theta HE$, in vos l 17 primum] primum oportet $KcflgV$ dehinc] dein C 19 praestat] dat $O\Theta H^2$ est *om* $q^1s^1C\mathfrak{P}$.

Anmerkungen.

Überschrift und Unterschrift der Prologe.

In der Überschrift und Unterschrift lassen die Schreiber die grösste Willkür walten. Ich gebe eine Übersicht über die Zeugnisse für die verschiedenen Bezeichnungen:

Mt	Überschrift	Unterschrift
prologus	*clgH*	*ZuMclg*
praefatio	*AqtufCΘ*	*qtBfCΘH*
argumentum	*YDQℙ*	*KVDQℙ*
Ioh		
prologus	*s*	*sV*
praefatio	*AqcflgVΘE*	*qtcflgCE*
argumentum	*YKDQℙ*	*KDℙ*
Lc		
prologus	*ZOuMcflgV*	*Xg*
praefatio	*AYBΘH*	*ZOstBKMcflVH*
argumentum	*KDQℙ*	*Dℙ*
Mc		
prologus	*O*	*OXH*
praefatio	*AqsΘHE*	*ZqstMcflVCE*
argumentum	*YMKcflgVDℙ*	*Kg*

Wenn der Verfasser selbst eine Überschrift setzte, was dahingestellt werden muss, so scheint mir nach dem Schluss des Prologs zu Mt (S. 6 Z. 6) am wahrscheinlichsten, dass er die Bezeichnung *argumentum* wählte.

Argumentum euangelii Matthaei.

S. 5, Z. 3 *ex Iudaea*] *ex Iudaeis* von Wdsw. mit Hinweis anf das Fragmentum Muratorianum Z. 9 *Iohannes ex discipulis* und Z. 14 *Andreas ex apostolis* empfohlen. Aber das eine heisst *I. discipulus*, das andere *A. apostolus*, während doch Matthaeus kein Jude blieb.

ita] ist nach *ponitur* in den meisten Handschr. ausgefallen, wie Z. 6 *cuius* nach *alterius*. Der Sinn erfordert das eine wie das andere.

S. 5, Z. 8. *quaternario denario*] Warum der unsinnigen Form *quater denario* der Vorzug gebühre, vermag ich nicht einzusehen. Dobschütz, der dieser Meinung ist, erklärt S. 77: *quater denarius* sei verkürzt und verschrieben aus ursprünglichem *quatuordenarius*, wie *duodenarius* aus *duodecim* gebildet sei. Aber dies ist aus *duodeni* entstanden! Wo existiert das 'ursprüngliche' *quatuordenarius?*

Z. 9. *Θ* hat im Text: *principiu////dendi*, am Rande *a credendi*.

Z. 11. *decursam adventus Domini ostendit generationem*] *adventus* und *generatio* sind in diesem Zusammenhange Synonyma. Erklärungen eines Substantivs durch ein zweites gleichbedeutendes liegen in der pleonastischen Ausdrucksweise dieses Autors (s. unten S. 22). An dem Passivum von *decurrere* ist kein Anstoss zu nehmen, vgl. Tert. adv. Marc. III, 1: *post decursam defensionem*. Das Tempus ist freilich falsch. Der äusserst überladene und verdrehte Ausdruck besagt nichts anderes als: M. weist den Verlauf der Zeugung Christi nach. *Decurrere* in ähnlichem Zusammenhange bei Tertullian: 'ordinem episcoporum per successionem ab initio decurrentem' (praescr. haeret. c. 32) und 'originem domini decurrens ab Abraham usque ad Mariam' (de carne Christi c. 20). — Was die Stellung *Domini adventus* so eigenartiges habe, dass sie die Überlegenheit der einen Handsch., die sie bietet, über alle andern zeige, kann ich Dobschütz nicht nachempfinden. Mir scheint, es ist ein Vorteil, wenn *Domini* so steht, dass es zugleich zu *adventus* und *generationem* gezogen werden kann.

Z. 12. *satisfaciens — ostendens*] Die Handschriften schwanken in beiden Fällen zwischen dem Participium und Verbum finitum (ähnlich Z. 20 zwischen *restitueret* und *restituens*). Wdsw. und Dobsch. entscheiden sich in dem ersten Falle für das Participium, in dem zweiten für das Verbum finitum. Auf diese Weise würde sich der Satz so gliedern: *ut et ... ostenderet et ... etiam ... non negaret.* Es liegt auf der Hand, dass *etiam* hierbei ganz unerträglich sein würde. Die drei Glieder *numero satisfaciens et tempori, se quod esset ostendens, Dei in se opus monstrans* stehen einander gleich und ordnen sich dem Hauptverbum *negaret* unter. Dadurch, dass er die *patres* dreifach zu je 14 ordnet, wird der Evangelist Zahl und Zeit gerecht; er zeigt, was er ist, nämlich ein Erwählter aus den Beschnittenen, indem er die *generatio Christi* von Abraham herleitet; er zeigt Gottes Werk an seiner Person, der ihn nach dem Herzen erwählte, indem er als zweites *principium* den nach dem Herzen erwählten David setzt; die Hauptsache aber ist, dass er damit zugleich zeigt, wie Christus von Anfang an in den Vätern wirksam ist, indem er in ihnen sein Erscheinen vorbereitet.

Z. 17. *factus ex muliere factus sub lege*] cf. Gal. 4, 4.

Z. 18. *omnia in cruce fixit triumphans ea in semet ipso*] cf. Col. 2, 14. 15.

S. 6, Z. 1. *unum se cum patre esse*] cf. Ioh. 10, 30.

Z. 6. *hoc in studio argumenti*] Dbsch. S. 77 wirft den Schreibern von *BCH* vor, dass sie die Bedeutung von *argumenti est* verkannt hätten. Ich würde ihm sehr dankbar sein, wenn er gesagt hätte, was die Bedeutung

davon sei. Er selbst entscheidet sich für die allein von *A* empfohlene Lesart *in hoc studio*, die mir vollkommen unverständlich ist. *Nobis hoc in studio fuit* würde ich allenfalls nach Analogie von *hoc erat in votis* zu verstehen glauben, aber Schwierigkeit macht der Genitiv *argumenti*. Er kann nun aber doch nicht wohl anders denn als eine nähere Bestimmung zu *studio* gefasst werden, womit die Sphäre, in der das *studium* sich bethätigt habe, bezeichnet wäre. So möchte denn der zu Grunde liegende Gedanke etwa dieser sein: 'Unser Bestreben bei der Darstellung des Inhaltes war darauf gerichtet, einerseits den Glauben an die historischen Thatsachen zu übermitteln, andererseits nicht zu verschweigen, dass die Forschenden das Walten des wirkenden Gottes genau zu erkennen suchen müssen'.

Argumentum euangelii Iohannis.

S. 6, Z. 13. *Hic est*] Dieser Anfang weicht von dem aller anderen Prologe ab. Aber die Worte scheinen geschützt durch S. 7, Z. 7 *et hic est*.

Z. 19. Wdsw. verbindet *incorruptibilis* mit *verbi*. *Opus verbi* ohne nähere Bestimmung auch in dem Argum. Marci S. 10 Z. 13, ebenso *opus euangelii* Mt S. 6 Z. 3. Unten S. 7 Z. 11 heisst Iohannes *a corruptione carnis alienus*. Tischendorf interpungiert nach *solus*, aber *solus* ist zu verbinden mit *testatur*.

Z. 20. *lumen*] Ioh 1, 5 haben alle erhaltenen vorhieronymianischen Texte ebenso wie die Vulgatahandschriften *lucem*. Mit Rücksicht darauf folgt Wdsw. *DQ℘*. Das natürliche ist doch, *lucem* als eine Anpassung an den gewöhnlichen Text anzusehen.

Z. 23. *ac*] Die Forderung, dass die Ehe aufhören müsse, hat noch nicht eine vollkommene Erneuerung aller Einrichtungen zur Folge, sondern das zweite geht über das erste hinaus. Es kann daher der zweite Satz dem ersten nicht wohl untergeordnet werden, da beide sich vielmehr gleich stehen. An dem Ereignis auf der Hochzeit werden zwei Momente unterschieden, das Versiegen des Hochzeitsweines und die Verwandlung des Wassers. Jenes bedeutet, dass Hochzeit und Christentum sich nicht vertragen, dieses, dass Christus überhaupt alles verwandelt und neu begründet. Daher kann *ut* nicht richtig sein.

S. 7, Z. 9. *experimenta* = *signa*, cf. Actus Petri cum Simone, c. 23 (Acta apostol. apocrypha, I. p. 71, 2 u. 7, ed. Lipsius). Zu der Verbindung *experimenta signorum* vgl. unten S. 22.

Z. 18. Der merkwürdige Ausdruck *desiderium conlocare*, *das Verlangen wecken*, ist wohl aus dem Griechischen (παρίστάναι) zu erklären.

Argumentum euangelii Lucae.

Von diesem Prologe giebt es eine Überarbeitung, die man bei Wordsworth S. 271 f. findet. Der Charakter des Originals ist darin ganz verwischt. Aus dieser Bearbeitung sind vielfach Varianten in die übrigen Handschriften, namentlich *Θ* und *H*, eingedrungen, die hier nicht weiter

berücksichtigt sind, ausser S. 8, 2, wo die der Vollständigkeit halber angeführte Lesart von *u* ebendaher stammt.

S. 8, Z. 19. *indispartibilis*] cf. Tert. adv. Hermog. c. 39 *dispartibilis*.

Z. 23. *in ministerio*] Dbsch. S. 101 erklärt, dem Sinne nach passe *ministerio* vorzüglich, aber die Bezeugung und die Schwierigkeit scheine der Lesart *mysterio* den Vorzug zu geben. Wenn man den bekannten kritischen Kanon, dass von zwei Lesarten die schwierigere vorzuziehen sei, nicht cum grano salis versteht, so wird er zum Unsinn. Ich sehe keine Möglichkeit, *in mysterio* zu erklären. Verwechselung zwischen *ministerium* und *mysterium* liegt nahe und kommt öfter vor. Der Ausdruck *potestas in ministerio datur*, wobei *potestas* und *ministerium* gleichbedeutend sind, entspricht der pleonastischen Ausdrucksweise des Verfassers.

Z. 23. *filius proditionis* mit Rücksicht auf Lc 6, 16. *Filius perditionis* 2. Thess. 2, 3.

S. 9, Z. 2. *contra stimulos recalcitrantem*] cf. Act. 9, 5 und 26, 14. Beachte den Pluralis (gr. *πρὸς κέντρα*); die lateinischen Übersetzungen geben sonst den Singular.

Z. 5 = 2. Tim. 2, 6; von *edere* (gr. *μεταλαμβάνειν*) findet sich sonst keine Spur.

— *vitamus . . . ne . . . videremur* Wdsw. und Dbsch. *DQ* haben konsequenter Weise *vitamus . . . ne . . . videamur*. Alle anderen Handschriften haben *videremur*, durch welches *vitavimus* hinlänglich geschützt scheint.

Z. 6. *curiositatem*] cf. Tert. de praescr. haeret. c. 14: *cedat curiositas fidei*.

— *demonstrare* scheint lediglich zur Erleichterung eingesetzt zu sein. Es stört die Wirkung des Gegensatzes *non tam volentibus quam fastidientibus* und steht in der Form in Widerspruch mit dem folgenden *prodidisse*; denn Dbsch.'s Annahme, dass dies aus *prodisse* und dies wiederum aus *prodesse* verderbt sei, hat nichts für sich. Ich verstehe das Ganze so: Es wäre freilich nützlich gewesen, denen, die Gott suchen, das einzelne anzuführen, aber damit wäre ihnen gerade die Freude an der eigenen Arbeit geraubt worden, und es wäre leicht der Anschein geweckt, als sei es auf eine Befriedigung der blossen Wissbegierde abgesehen gewesen und als habe vielmehr denen, die sich gegen Gott sträuben und das Evangelium selbst nicht lesen wollen, Gottes Wesen dargelegt werden sollen und nicht den willigen Lesern, die es selbst ergründen wollen.

Mit der Form des Satzes vgl. Cypr. ad Fortunat. c. 3 (ed. Hartel S. 318, 11): *ut non tam tractatum meum videar tibi misisse quam materiam tractantibus praebuisse.*

Argumentum euangelii Marci.

Z. 15. *quod*] Nach Analogie von Mt S. 5, 12 *se quod esset ostendens* und Ioh S. 6, 21 *ostendens quod erat ipse* ist *quod* zu schreiben.

Z. 17. *electionis*] Dbsch. S. 95 will *lectionis* statt *electionis* lesen und sagt, es sei hier von der Ordnung der levitischen Lektion (d. h. Vorlesung) die

Rede, mit der der Verfasser die Schwierigkeit, dass die Maleachistelle im Anfang des Evangeliums unter den Namen des Jesaias gestellt sei, erklären wolle. Ich verstehe durchaus nicht, wie D. sich das denkt. Dass man hier keinen Schreibfehler annehmen dürfe, ist eine etwas kühne Behauptung, denn da *leviticae* voraufgeht, so konnte bei fortlaufender Schrift nirgends leichter ein Schreibfehler eintreten; ohnehin ist Mt S. 5, 9 *lectionis* statt *electionis* in fünf Handschriften verschrieben. Aber davon abgesehen kann gar kein Zweifel sein, dass es *electionis* heissen muss. Der Verfasser meint, Marcus wolle andeuten, dass er aus den Leviten erwählt sei. Wie im Evangelium Matthaei darin, dass die Abstammung Christi von Abraham und David hergeleitet ist, eine Beziehung zwischen dem Evangelium und seinem Verfasser gefunden wird, ebenso besteht ein Verhältnis zwischen dem Anfang des Evangeliums Marci, das mit der Weissagung auf den Levitensohn beginnt, und dem persönlichen Schicksal des ehemaligen Leviten Marcus. Zum Überfluss sei noch hingewiesen auf S. 10, 12 *praedestinata electio*.

Z. 19. *caro* als Accusativ ebenso Ioh S. 6, 19.

Z. 20. *in omnia*] Es ist nicht einzusehen, wie dies nachträglich in den Text gekommen sein sollte. Es wird aus dem Griechischen zu erklären sein (*κατὰ πάντα*). Vgl. auch Mt S. 6, 4.

Z. 21. *qui haec legens*] So die Mehrzahl der Handschriften, und das ist gewiss das richtige, wobei *qui* als Übersetzung des griechischen Artikels anzusehen ist. Wdsw. und Dbsch. schreiben dafür das indefinite Pronomen *quis*, aber es liegt auf der Hand, dass hier nur der Leser im umfassenden Sinne als Subjekt gedacht sein kann. *Si quis*, was H^2 und Θ bieten, scheint ein Versuch zu sein, den Soloecismus zu heben. Diese Änderung setzt aber zugleich die weitere Änderung des Participiums zu *legeret* voraus, aber diese Form findet sich jetzt weder in Θ noch in *H*. Sie ist aber vielleicht als Lesart der ersten Hand in *H* vorauszusetzen. Denn in *legens* ist, soviel ich sehen konnte, *ns* aus Korrektur entstanden und über *n* bemerkt man Rasur. Möglicherweise stand ursprünglich *legeret* da, wobei *et* übergeschrieben war. Ist diese Annahme richtig, so sieht man hier besonders deutlich das komplicierte Verhältnis zwischen *H* und Θ und dem vorauszusetzenden Original.

S. 10, Z. 1. *habitaculum caro*] *caro* kann ich nicht mit Wdsw. und Dbsch. für einen unechten Zusatz halten. Das Zeugnis von *A* und *Y*, denen allein es fehlt, kann, da sie örtlich und zeitlich nah verwandt sind, nur für eines gelten. *Caro* ist das eigentliche Objekt zu *agnoscere* und *habitaculum* prädikative Bestimmung dazu: in dem Fleische die Wohnstätte des kommenden Gottes erkennen. Objekt der Erkenntnis ist ferner *initium carnis in Domino*. Hier ist der Genitiv nicht nach Analogie des folgenden *nativitas carnis* zu verstehen — denn von dem Anfang des Fleisches in diesem Sinne erfährt ja eben der Leser bei Mc nichts — sondern explikativ: der Fleischesanfang, der fleischliche Anfang. (Ähnlich, aber noch auffallender im folgenden die Genitive *deserti, numeri*). *Debere* aber fasse ich mit Wdsw. im Sinne von verdanken: Marcus verdankt der Leser die Erkennt-

nis, dass der Herr im Fleisch beginnt und dieses als eine Wohnstätte des kommenden Gottes bereitet ist.

Z. 6. *totus*] Der Gegensatz: Marcus übergeht die Geburtsgeschichte, giebt aber einen vollständigen Bericht über den 40 tägigen Aufenthalt in der Wüste, ist deutlich beabsichtigt. Dass aber dieser Gegensatz durch *totum* vorzüglich zum Ausdruck gebracht werde, wie Dbsch. meint, und *totum* auf die Gesamtheit der Objekte bezogen werden könne ('M. führt die einzelnen Umstände vollständig auf'), will mir nicht einleuchten. Die Erklärung des Sedulius, die Dbsch. verwirft, scheint mir die allein zutreffende zu sein: *totus dicitur vel plenus vel perfectus quia plena et perfecta de Domino rettulit.*

— *explosionem*] von Dbsch. richtig erläutert mit dem Hinweis auf die Bedeutung von *explodere* = *expellere.*

Z. 12. *praedestinata*] *praedestinatae* bei Wdsw. ist ein ärgerlicher Druckfehler, der auch in Dbsch.s Text übergegangen ist.

Z. 14. Wie *opus* hier zu verstehen, könnten schon die entsprechenden Schlusswendungen Mt S. 6, 1 und Lc S. 9, 4 zeigen. Sehr auffällig ist die Verbindung *cuius per singula*, die das Objekt zu *scire* bildet. Dies lässt sich nur aus dem Griechischen (*οὗ τὰ καθ' ἕκαστα*) erklären.

Z. 17. *mercedem exhortationis*] cf. Cypriani epist. 31, 1, ed. Hartel II, 558, 1 (es ist ein Brief der römischen Presbyter Moses und Maximus) *non minus coronae mercede condignus est qui hortatus est quam qui et passus est.*

Z. 18/19. Cf. 1 Cor. 3, 7. 8. *praestat* für *dat* sonst nicht nachzuweisen. In *H* steht *dat dš est* auf Rasur. Nach dem Umfang der Rasur ist *praestat dš est* für die erste Hand vorauszusetzen.

Dass die Prologe, obwohl mit den Handschriften der Vulgata fast immer verbunden, doch nicht von dem Urheber dieser herrühren, lehrt auch die flüchtigste Betrachtung. Und in der That sind auch die Verfasser von Handschriften nur selten in einen solchen Irrtum verfallen; nur der Codex Toletanus, s. X. sowie Θ schreiben, der erste den Prolog zu Mt, der andere auch den zu Mc und Lc dem Hieronymus zu, alle anderen oben benutzten lassen sie namenlos.[1]) Dass sie älter sind als Hieronymus, sieht man sofort aus dem Prologe zu dem Evangelium Iohannis. Hieronymus ist es, der die Reihenfolge Mt Mc Lc Ioh nach dem Vorbilde der griechischen Handschriften in den lateinischen eingeführt hat. Er konstatiert dies ausdrücklich in dem seiner Ausgabe der Evangelien als Einleitung vorausgeschickten Briefe an Damasus: 'haec praesens praefatiuncula pollicetur quattuor tantum euangelia, quorum ordo iste est: Mattheus, Marcus, Lucas, Iohannes.' Dagegen kennt der Prolog zu Ioh keine andere Ordnung als die, in der Ioh unmittelbar auf Mt folgt. Freilich die Form, in der die überwältigende Mehrheit der Handschriften den Prolog überliefert, verrät davon nicht das mindeste. Sie begnügt sich mit der Bemerkung, dass das Evangelium Iohannis das letztverfasste sei, und fügt sie, wie oben gezeigt, in dieser wunderlichen Weise ein:

tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus; tamen post omnes euangelium scripsit, et hoc virgini debebatur.

1) Von andern Handschriften schreibt die bekannte karolingische Prachtbibel von S. Paolo fuori le mura das Argumentum von Lc Hieronymus zu (Incipit argumentum Hieronimi in Lucam). Ferner heisst es dort: Incipit argum. eiusdem in euang. Math., wo das Pronomen nur auf Hieronymus bezogen werden kann.

Dass hier der Zusammenhang zerrissen ist, hat zuerst Weissbrodt erkannt, in der Herstellung des ursprünglichen Textes hat er aber, aus Mangel an handschriftlichem Material, in einem Nebenpunkte geirrt.[1]) Die echte Lesart taucht zuerst in Irland im 7. oder 8. Jahrhundert[2]) auf, dann aber im 9. auch in Frankreich, gleichzeitig an verschiedenen Stellen, in Lyon, in Tours und auch im Norden, verbreitet sich von hier aus weiter und findet sich sogar noch in Handschriften des 14. Jahrhunderts, ein lehrreiches Beispiel, dass das blosse Alter ein trügerischer Massstab für Handschriften ist. Sie sei zur Bequemlichkeit des Lesers hier wiederholt:

tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus. Qui etsi post omnes euangelium scripsisse dicitur, tamen dispositione canonis ordinati post Mattheum ponitur, quoniam in Domino quae novissima sunt, non velut extrema et abiecta numero sed plenitudinis opere perfecta sunt, et hoc virgini debebatur.[3])

---

1) W. Weissbrodt: De versionibus scripturae sacrae latinis observationes miscellae, Brunsbergae, 1887 (Verzeichnis der Vorlesungen des Sommer-Semesters 1887), p. 9.

2) In dem sogenannten Buch von Kells (*Q*), nach Wordsworth aus dem 7. oder 8., nach S. Berger (Histoire de la Vulgate, p. 41) aus dem ersten Anfang des 8. Jahrhunderts.

3) Diese Lesart findet sich ausser in den oben genannten auch noch in folgenden Handschriften:

Bern, Stadtbibl. No. 348, s. IX (in Schrift und Text den Handschriften von Tours verwandt).

British Museum, Royal I A XVIII, s. IX/X (die Schrift hat karolingischen, die Orthographie angelsächsischen Charakter, der Text ist mit vorhieronymianischen Lesarten stark vermischt).

Autun, Seminarbibliothek No. 5, s. IX (enthält ein Verzeichnis der Bischöfe von Lyon, das mit Amolo schliesst; nach der Gallia Christiana I, p. 303, bekleidete dieser den Bischofssitz bis 846).

Paris, Nationalbibliothek No. 6, s. X.

Karlsruhe, Grossherz. Bibl. Rastatt 1 (vollständige Bibel) s. XIII.

Von zweiter, gleichzeitiger Hand in folgenden beiden:

Vaticana-Palatina No. 46, s. IX (Schrift und Text den Handschr. von Tours verwandt).

Paris, Nationalbibliothek No. 258, s. IX.

Nur die beiden ersten Handschriften haben *quoniam in Domino quae*, die übrigen *quoniam quae in Deo*, Par. 6 *quoniam in Deo quae*.

In manchen Handschriften[1]) ist hinter den Worten *perfecta sunt* der Satz *tamen post omnes euangelium scripsit* eingeschaltet, und diesen Satz hat Weissbrodt und, unabhängig von ihm, auch Dobschütz[2]) für ursprünglich gehalten. Er ist aber augenscheinlich überflüssig und störend zugleich: überflüssig, denn er wiederholt nur, was soeben, zwar nicht ganz so bestimmt, gesagt ist; störend, denn er verdunkelt die Beziehung des folgenden Satzes, dass Johannes, obwohl er der Zeit nach an letzter Stelle stehen müsse, doch um seiner Jungfräulichkeit willen mit Recht an die zweite gesetzt werde. Offenbar stammt dieser Satz aus der unverständigen Bearbeitung, die, um den Widerspruch mit der Vulgata zu heben, die Bemerkung über die frühere Reihenfolge der Prologe strich und nur die chronologische Notiz über die Entstehung des Evangeliums mit einer geringen Wortveränderung beibehielt, wobei denn der Satz *et hoc virgini debebatur* völlig unverständlich wurde.[3]) Wir haben also zwei Grundformen dieser Stelle, nämlich einmal die ursprüngliche Lesart, die durch *Q* u. s. w. vertreten wird, und zweitens die kürzende Bearbeitung in *A* u. s. w. Aus diesen beiden lassen sich alle anderen Formen, auch die der Dessauer Handschrift No. 85, ab-

1) So, ausser *E*, in folgenden Handschriften:
Boulogne sur mer, Stadtbibl. No. 8, s. IX (sehr wahrscheinlich in Nordfrankreich geschrieben).
Berlin, königl. Bibl. fol. 1, s. IX (sogen. codex Wittechindeus, vgl. Wilcken, Gesch. der kgl. Bibl. zu Berlin, S. 218).
„ „ „ fol. 18, s. X.
Paris, Nationalbibl. No. 264, s. IX, (in der Schrift den Handschr. von Tours verwandt).
Bamberg, königl. Bibl. A I, 16, s. X.
Karlsruhe, Grossh. Bibl. Reichenau CCXI, s. X.
Dresden, königl. Bibl. A 63 (nach Weissbrodt, a. a. O.).
Paris, Arsenalbibl. No. 592, s. XI/XII.
Zürich, Kantonalbibl. C 177 (vollständige Bibel) s. XIV.
Wernigerode, Fürstl. Stollbergsche Bibl. Z a 13 (dgl.) s. XIV/XV.
Alle diese haben: *quoniam quae in Deo.* Eine Dessauer Handschrift, No. 85, hat nach Weissbrodt, p. 11: *alienus; tamen post omnes euangelium scripsit. Tamen dispositione . . . . quoniam in Domino quae . . . debebatur.*

2) S. Dobschütz, Studien, S. 27 und 80/81.

3) Wordsworth schiebt diesen Satz ohne handschriftliche Gewähr hinter *alienus* ein.

leiten. Wie leicht eine Mischung eintreten konnte, zeigt z. B. Parisinus 258. Hier hat die erste Hand den Text in der gekürzten Form (= *A*); die echte Lesart ist auf dem unteren Rande eingetragen und dann im Text der Satz *tamen post omnes euangelium scripsit* zum Zeichen der Tilgung unterstrichen. Wer etwa die Handschrift abschrieb, brauchte, wenn er die echte Lesart an der von dem Korrektor bezeichneten Stelle aufnahm, nur das Tilgungszeichen zu übersehen, so entstand die von *E* und anderen gebotene Lesart. Umgekehrt hat die Karlsruher Handschrift No. 1 die ursprüngliche Lesart im Text; der Korrektor aber hat sie athetiert, indem er *va — cat* übersetzte (^{ra}*qui etsi — perfecta sunt* ^{cat}), und dann am Rande angemerkt, dass dafür *tamen post omnes scripsit euangelium* einzusetzen sei. Auch hier sieht man, wie leicht bei einer etwaigen Abschrift die gemischte Form herauskommen konnte.

Zeigen die Eintragungen zweiter Hand in Parisinus 258 und Palatinus 46, dass die ursprüngliche Lesart keineswegs überall in den Handschriften auf unmittelbarer Fortpflanzung zu beruhen braucht, so möchte ich annehmen, dass überhaupt weitaus in den meisten Fällen diese Lesart erst nachträglich wieder zu ihrem Recht gelangt ist. Denn es zeigt sich, dass die Handschriften, die sie bieten, weder in den Prologen im übrigen durchweg verlässlicher sind als die anderen, noch gar in dem Texte der Evangelien auf einer älteren Stufe stehen. Nur die irischen Handschriften zeigen auch darin viel Altertümliches, doch bietet keine von ihnen die Evangelien etwa in der Reihenfolge, die der Prolog zu Ioh. voraussetzt.

Ist es nun ausgemacht, dass die Prologe nicht von Hieronymus stammen, so müssen wir weiter erklären, dass die Art, wie sie der Vulgata angepasst sind, zu plump ist, als dass wir ihn auch nur dafür verantwortlich machen könnten. Es ist vielmehr aus diesem wie aus anderen Gründen klar, dass Hieronymus diese Prologe von seiner Handschrift ausgeschlossen hat. Damit stimmt, dass einige der besten und ältesten Evangelienhandschriften, wie der Codex Sangallensis 1395 und Ambrosianus C 39 sup., beide gewiss aus dem 6. Jahrhundert, sie nicht enthalten[1]). Hieraus folgt noch nicht, dass sie nicht schon vor

1) Freilich sind beide Handschriften fragmentarisch erhalten, so dass man mit vollkommener Sicherheit das Fehlen der Prologe bei dem Sangall.

dem 6. Jahrhundert mit der Vulgata verbunden seien, denn der Harleianus 1775, der kaum jünger als jene beiden sein dürfte, hat sie bereits[1]). Sicher aber ist, dass sie nicht allmählich und von verschiedenen Seiten in die Vulgata eingedrungen sind; denn dann wäre der Prolog zu Ioh gewiss auf verschiedene Weise der Vulgata angepasst worden. Da dieser aber nur eine Grundform der Bearbeitung zeigt, so müssen wir annehmen, dass zu einer bestimmten Zeit an einem massgebenden Orte eine einheitliche Redaktion der Prologe stattgefunden hat. Das kann kaum anderswo als in Rom gewesen sein, ein Umstand, der für die Geschichte der Vulgata von Bedeutung ist. Wenn man sich aber hier entschloss, diese Prologe in die Vulgata aufzunehmen, so kann man damit nur der Macht alter Gewohnheit nachgegeben haben, die diese vor Hieronymus mit den Evangelienhandschriften verbunden wusste und sie trotz ihm nicht entbehren mochte.

Dass die Prologe von vornherein als Einleitungen zu den Evangelien selbst gedacht waren und nicht etwa, wie von Dobschütz meint (S. 80), zu Homiliensammlungen über die Evangelien, scheint mir ebenso unzweifelhaft als dass sie, was bis jetzt stillschweigend vorausgesetzt ist, alle denselben Verfasser haben. Äusserer Umfang, Sprache und Tendenz der Prologe entsprechen sich genau. Jeder will dem Leser den richtigen Gesichtspunkt für die Lektüre des Evangeliums an die Hand geben, ohne seiner eigenen Arbeit vorzugreifen, vielmehr fordert er ihn zum unmittelbaren Studium auf, aus dem er die Erkenntnis des Einzelnen gewinnen soll. Der eigentümliche Charakter eines jeden Evangelisten wird wie bei Irenaeus, jedoch in anderer Weise, aus dem verschiedenartigen Anfange der Evangelien ermittelt. In diesem bringt ein jeder zugleich seine besondere Auffassung von Christus und seine persönliche Beziehung zu ihm zum Ausdruck. Wenn Matthaeus die Abstammung des Herrn von Abra-

---

nur von Mc und Ioh, bei dem Ambr. von Mc Lc und Ioh behaupten kann, aber beide sind mit so peinlicher Sorgfalt geschrieben, dass man unbedenklich von dem Erhaltenen auf das Fehlende schliessen darf.

1) Doch deutet auch diese Handschrift auf einen Vorgänger, in dem die Prologe fehlten. Denn am Schlusse der drei ersten Evangelien folgt überall auf das *Explicit euangelium* sogleich *Incipit euangelium*, was doch kaum anders zu erklären ist, als dass der Prolog überall erst nachträglich eingeschoben ist.

ham, dem ersten Beschnittenen, und David, dem nach dem Herzen Erwählten, ableitet, so deutet er — das muss die Meinung des Prologes sein — damit zugleich an, dass er selbst aus den Beschnittenen in Gnaden erwählt sei. Johannes, der von allen Zeichen des Herrn zuerst das Wunder auf der Hochzeit erzählt, zeigt damit, dass das Hochzeiten aufhören muss, wo der Herr geladen wird, und dass er selber Jungfrau blieb. Marcus beginnt sein Evangelium mit dem prophetischen Hinweis auf den Sohn des Priesters, Johannes, weil auch er aus den Leviten erwählt war. Weniger deutlich ist es, welche Beziehung zwischen dem Evangelium des Lucas und seiner Person gefunden wird. Wenn es aber heisst, der Evangelist zeige dadurch, dass er bezeuge, in ihm finde das von anderen Begonnene seine Vollendung. in wem erwählt er sein Evangelium schreibe, so scheint damit gemeint zu sein, Lucas sei in Gott, als dem Vollender aller Dinge, zum Evangelisten erwählt, eine freilich ganz farblose Charakteristik, die nur die Verlegenheit des Autors beweisen würde.

Mit der Erörterung der Bedeutung des einzelnen Evangeliums und des inneren Wesens der Evangelisten sind Bemerkungen über ihre historische Persönlichkeit verknüpft, aber nichts, was nicht zur unmittelbaren Einführung in die Lektüre der Evangelien selbst dienen sollte.

Die Gleichheit der Sprache zeigt sich im ganzen wie im einzelnen: überall dieselbe Verworrenheit und Weitschweifigkeit, dieselbe Häufung von Synonymen und Tautologieen, derselbe Mangel ebenso an Herrschaft über den Gedanken wie an Mitteln, ihn auszudrücken. Die Konstruktion der Sätze wird besonders durch ein Übermass in der Anwendung des Particips erschwert. Das Missverhältnis von Wort und Gedanke zeigt sich besonders charakteristisch in dem attributiven Gebrauch von Synonymen, der in der verwilderten Latinität geradezu zur Redeform wird[1]), wie Mt S. 5 Z. 9 *credendi fides*, Mc S. 9 Z. 16 *initium principii*, Ioh S. 7 Z. 8 *signorum experimenta*, S. 7 Z. 19 *magisterii doctrina*. Die stilistische Armut des Autors führt ihn selbst bei dem

1) Vgl. die von Sittl, Die lokalen Verschiedenheiten der lateinischen Sprache, S. 92 ff., besonders aus afrikanischen Schriftstellern gesammelten Beispiele.

kleinen Umfange der Prologe vielfach zu Wiederholungen oder doch einander ähnlichen Wendungen, z. B.

Mt S. 5 Z. 12 *se quod esset ostendens et Dei in se opus monstrans.*

Ioh S. 6 Z. 21 *ostendens quod erat ipse.*

Mc S. 9 Z. 15 *ostendens in eo, quod et generi suo deberet et Christo.*

Ioh S. 6 Z. 19 *verbi opus inchoans.*

Mc S. 10 Z. 3 *euangelii opus intrans et praedicare Deum inchoans* (*opus euangelii* Mt S. 6, Z. 3, *opus uerbi* Mc S. 10 Z. 13).

Mt S. 6 Z. 1 *utile est desiderantibus Deum sic prima vel media vel perfecta cognoscere.*

Lc S. 9 Z. 3 *quod legentibus ac requirentibus Deum etsi per singula expediri a nobis utile fuerat.*

Mc S. 10 Z. 14 *cuius per singula opus scire.*

Ioh S. 7 Z. 16 *quorum scripturarum dispositio ideo per singula a nobis non exponitur.*

Lc S. 8 Z. 7 *ordo euangelicae dispositionis.*

Ioh S. 7 Z. 13 *dispositio canonis ordinati,* S. 7 Z. 2 *euangelii ratio.*

Ferner: *ut — non negaret* Mt S. 5 Z. 12/14, Mc S. 10 Z. 8/10, *quaerentibus* Mt S. 6 Z. 9, Ioh S. 7 Z. 2, und *legentibus* Ioh S. 6 Z. 22, Lc S. 9 Z. 3, *legentes* Mt S. 6 Z. 4, *volentibus* Lc S. 9 Z. 6, *volentem* Ioh S. 6 Z. 14, *fidem factae rei* Mt S. 6 Z. 6, *auctoritatem factae rei* Mc S. 10 Z. 9, *sicque* Mt S. 5 Z. 8, Lc S. 9 Z. 1, *ideo — ut* Ioh S. 7 Z. 17, Lc S. 8 Z. 15.

Es ist demnach als sicher anzunehmen, dass alle Prologe denselben Verfasser haben. Kann nun füglich ebensowenig bezweifelt werden, dass sie von vornherein für eine Ausgabe der Evangelien bestimmt gewesen sind, so ist es von augenscheinlichem Interesse für die Geschichte der lateinischen Bibel zu erfahren, wann und wo diese Prologe entstanden sind. Es wird unsere Aufgabe sein, auf dem Wege der Interpretation eine Antwort auf diese Frage zu suchen.

In der Praefatio zu Mt heisst es:
'Quarum omnium rerum tempus ordo numerus dispositio vel ratio, quod fidei necessarium est, Deus Christus est. Qui factus ex muliere factus sub lege natus ex virgine passus in carne omnia in cruce fixit, ut triumphans ea in semet ipso, resurgens in corpore, et patris nomen in patribus filio et filii nomen patri restitueret in filiis, sine principio sine fine, ostendens unum se cum patre esse, quia unus est'.

Es bedarf keines besonderen Scharfblicks, um zu erkennen, dass diese Worte das unzweideutige Glaubensbekenntnis eines Monarchianers enthalten. Christus ist Gott; nicht Gott neben Gott, sondern der Gott, nicht erstgeborener, nicht Anfang, sondern wie ohne Ende, so ohne Anfang, nicht sowohl eins mit Gott als einer. Der von der Jungfrau Geborene, der im Fleisch gelitten hat, der Gekreuzigte und Auferstandene ist Gott selbst. Das ist genau die Lehre, gegen die Tertullian in seiner Schrift gegen Praxeas streitet: 'Ipsum dicit (sc. diabolus, i. e. Praxeas) patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum, denique ipsum esse Iesum Christum' (Adv. Praxeam c. 1 Anfang). Der Satz des Johannesevangeliums, auf den unser Prolog sich beruft: *Ego et pater unum sumus*, war eines der Hauptbeweisstücke der Monarchianer. 'Hic ergo iam gradum volunt figere stulti, immo caeci', sagt Tertullian nach Anführung der Stelle c. 22, wo eben die Auffassung, die in unserem Prologe vorgetragen wird, dass *unum* dasselbe wie *unus* sei, auf das heftigste bestritten wird: 'caeci qui non videant, primo *ego et pater* duorum esse significationem, dehinc in novissimo *sumus* non ex unius esse persona, quod pluraliter dictum est, tum quod *unum sumus* non *unus sumus*'. Und wenn unser Prolog sagt: 'ostendens unum se cum patre esse quia unus est', so zieht Tertullian genau den entgegengesetzten Schluss: '*unum sumus* dicens *ego et pater* ostendit duos esse'. Dass Christus ohne Anfang sei, eine einfache Consequenz des monarchianischen Standpunktes, steht im direkten Gegensatz zu der katholischen Lehre: 'Agnoscat ergo Hermogenes idcirco etiam sophiam Dei natam et conditam praedicari, ne quid innatum et inconditum praeter solum Deum crederemus' (Tert. adv. Hermog. c. 18). — 'Ignorantes a primordio omnem ordinem divinae dispositionis per filium decucurrisse, ipsum credunt patrem et visum et congressum et opera-

tum . . . et ita unum Deum semper egisse', wirft Tertullian seinen Gegnern vor (adv. Prax. c. 16). Darnach war also monarchianische Lehre 'A primordio omnis ordo divinae dispositionis per patrem (oder richtiger per Deum Christum) decucurrit'. Fast wörtlich stimmt damit unser Prolog: 'Omnium rerum ordo . . dispositio vel ratio Deus Christus est'. S. 5 Z. 14 'Christi operantis a principio'. S. 6 Z. 7 'operantis Dei dispositionem'.

Dass Vater und Sohn verschiedene Namen desselben Wesens seien, dass der Vater gewissermassen *ipse se denominaverit* (adv. Prax. c. 16), soll unzweifelhaft in den Worten 'ut patris nomen in patribus filio et filii nomen patri restitueret in filiis' ausgedrückt werden. Die Ausdrücke *sine principio*, *sine fine* gehen auf die ewigen Eigenschaften Christi, das Vorangehende beschreibt die Umstände seiner zeitlichen Erscheinung. Die zeitliche Erscheinung bewirkt die scheinbare Doppelheit des Wesens Gottes, spaltet ihn gewissermassen in Sohn und Vater. Sofern Christ gezeugt und geboren wird, lebt, leidet und stirbt, ist er Sohn, sofern er aber selbst sich zeugt, auch Vater, und so stellt er auf Erden erscheinend dem Sohn den Namen Vater, durch seinen Tod die zeitlichen Eigenschaften abstreifend dem Vater den Namen Sohn wieder zu, d. h. er giebt in dem einen Falle den Namen Vater für den Namen Sohn und umgekehrt den Namen Sohn wieder für den Namen Vater auf. Wozu ist aber *in patribus* und *in filiis* zugesetzt? 'Ex utrisque in patribus Christus'. Von Abraham und David aus tritt Christus unter die Väter und bereitet sein Erscheinen vor; 'in his quorum genus posuit (Matthaeus), Christus operatur a principio'. Vom Vater zum Sohn zeugt er sich durch die Geschlechter fort — freilich ohne in den Gezeugten als Gott hervorzutreten — bis er am Ende der Reihe als Christus erscheint. Dies ist die göttliche *dispositio*, der göttliche *ordo*. So erscheint Christus gewissermassen von oben gesehen als *pater in patribus*, von unten als *filius in filiis*.

In noch höherem Masse als bei Matthaeus musste der Monarchianer seine Vorstellung von der in Christus sich vollendenden Selbstzeugung Gottes in der auf Adam und Gott selbst zurückgeführten Ahnenreihe des Lucas bestätigt zu finden glauben.

'Cui ideo post baptismum filii Dei a perfectione generationis in Christo inpletae et repetendae a principio nativitatis hu-

manae potestas permissa est, ut requirentibus demonstraret in quo adprehendens erat, per Nathan filium introitu recurrentis in Deum generationis admisso indispartibilis Dei, praedicans in hominibus Christum suum perfecti opus hominis redire in se per filium facere, qui per David patrem venientibus iter praebebat in Christo'.

Nur durch Würdigung des streng monarchianischen Standpunktes des Verfassers lassen die Schwierigkeiten dieses verwickelten Satzes, soweit sie überhaupt zu überwinden sind, sich lösen. Kein Zweifel scheint mir möglich, dass der Genitiv *indispartibilis Dei* mit *generationis* zu verbinden ist, wovon Wordsworth ihn durch Interpunktion ausdrücklich trennt. Die Geschlechtertafel bei Lucas ist, nach der Meinung des Prologs, nichts anderes als die Darstellung der Zeugung des einen und unteilbaren, als Christus erscheinenden Gottes. Der ganze Process ist ein Kreislauf, der mit der Geburt Adams anhebt und mit der Geburt Christi zu seinem Anfang zurückkehrt, da dieser nichts anderes als Gott selber ist. Da aber Christus aus Davids Samen hervorgehen musste, so ist durch Nathan, der von Davids Söhnen als Stammvater der Ahnen Christi auserkoren wurde, sein Erscheinen ermöglicht worden ('introitu generationis admisso'). Er eröffnete als Davids Sohn seinen Nachkommen den Weg, der zu dem Messias führte. Hierbei schwebt nun aber das überlieferte *faceret* völlig in der Luft. Die schwerfälligen Konstruktionen in diesen Prologen haben die Schreiber wiederholt zu einer Vertauschung der Modi verführt. In dem Prolog zu Mt ist zweimal ein Schwanken zwischen dem Verbum finitum und dem Participium angemerkt worden (S. 5 Z. 12 und Z. 20); zum Schluss des Prologs zu Mc (S. 10 Z. 14) lesen sehr viele Handschriften *sciret* statt *scire et*, und wenn dies als ein naheliegender Schreibfehler erscheinen wird, so macht doch andererseits die dort vorhandene Schwierigkeit, das Verbum regens zu erkennen, es wahrscheinlich, dass die Änderung in den meisten Fällen nicht ohne Bewusstsein der Schreibenden erfolgt sei. So würde es eben nicht zu verwundern sein, wenn die Schreiber auch in dem vorliegenden Satze die Übersicht über die verwickelten Beziehungen der Satzteile verloren und sie durch eine Änderung erst recht verwirrt hätten. Daher scheint es mir nicht zu kühn zu sein, auch ohne handschriftliche Unterstützung den

Infinitiv herzustellen. Denn ich sehe nicht, wie man auf leichtere Weise die Beziehung des Verbums ermöglichen könnte. Ein Fortschritt innerhalb des Satzes wird dadurch nicht herbeigeführt. Aber daran ist die Unfähigkeit des Autors schuld, der mit dem Gedanken nicht minder wie mit dem Ausdruck ringt. So kommen wir etwa zu folgender Übersetzung: 'damit der Evangelist den Forschenden zeigte, worin seine Erkenntnis ruhe, indem er nämlich verkündete, dass dadurch, dass durch Nathan, den Sohn, das Eintreten der in Gott zurücklaufenden Zeugung des unteilbaren Gottes ermöglicht wurde, Christus das eigene Werk des vollkommenen Menschen unter den Menschen in sich durch den Sohn zurückkehren lasse, der durch David den Vater den Kommenden den Weg eröffnete in Christus'. — Lassen wir die Worte *ut — adprehendens erat* einstweilen auf sich beruhen, so bleibt noch die nicht minder verschrobene erste Hälfte des Satzes zu erledigen. Hier sind *perfectio generationis in Christo impletae* und *principium nativitatis humanae* augenscheinliche Gegensätze. Aber welche Verbindung der Grammatik und des Sinnes besteht zwischen beiden? Der Ausdruck *perfectio* begegnet mit dem Attribut *Dei in carnem venturi* kurz zuvor (S. 8 Z. 9). Dieser Ausdruck hat den Schreibern die grösste Schwierigkeit bereitet. Man nahm Anstoss an dem blossen *Dei* und bestimmte es näher durch *Christi*; man vermisste ebenso die Hervorhebung der menschlichen Natur Christi und setzte auf gut Glück *humanitas* zu, ohne auch nur den Versuch zu machen, es organisch mit dem Satz zu verbinden; man fand endlich den Ausdruck *perfectione* unverständlich und setzte dafür *prophetatione*. Der Verfasser des Prologs hat hier seine Auffassung von der Geburtsgeschichte des Herrn bei Lucas, insbesondere von Lc 1, 35, auf das kürzeste angedeutet. Die Monarchianer interpretierten, wie wir aus Tertullian erfahren, diese Stelle so, dass sie geradezu sagten, die δύναμις θεοῦ, die sie mit Gott selbst identificierten[1]), werde in der Geburt zu Fleisch ver-

1) Adv. Prax. c. 26: '*Spiritus Dei superveniet in te et virtus altissimi obumbrabit te; propterea quod nascetur ex te sanctum vocabitur filius Dei.* Volent quidem et hic argumentari . . Nempe, inquiunt, spiritus Dei Deus est'. — Die Ausgaben haben 'filius Dei Deus est'; das ist ganz unsinnig. Das Richtige wird durch den Zusammenhang hinlänglich deutlich gemacht. Denn Tertullian argumentiert gegen jenen Einwurf so: 'Quem verebatur

wandelt.[1]) Es ist gewiss an unserer Stelle *in carnem* zu lesen und zu verstehen: die Vollkommenheit des zu Fleisch werdenden Gottes.[2]) Das also ist die *perfectio generationis in Christo inpletae*. Mit dieser beginnt der Evangelist. Nach der Erzählung der Taufe des Herrn stellt er aber dann die andere Seite der *generatio in Christo inpletae* dar. Ich verstehe daher den Prolog so: Lucas hat die Zeugung, d. h. die Fleischwerdung Gottes von ihrem Endpunkt, Christus, aus auf ihren Anfangspunkt, Adam, zurückgeführt. Während Matthaeus von Abraham zu Christus aufsteigt, geht Lucas umgekehrt von Christus über Abraham auf Adam zurück. 'Desswegen wurde Lucas befähigt, nach der [Erzählung von der] Taufe des Sohnes Gottes, von der Vollkommenheit der in Christus erfüllten Zeugung aus[gehend], sie auch auf den Anfang der menschlichen Geburt zurückzuführen'. Auch diese Erklärung hebt freilich die Mängel und Härten der Diktion nicht auf. Lästig und fast unerträglich ist die doppelte Anwendung der Praeposition *a* zum Ausdruck zweier entgegengesetzter Anschauungen. Lästig ist es ferner, dass man entweder *generationis* doppelt denken, nämlich sowohl als Attribut zu *perfectione* wie als Bestimmungswort zu *repetendae*, oder *nativitatis humanae* auf *principio* beziehen und zugleich mit *repetendae* verbinden muss. Beides kommt einigermassen auf dasselbe hinaus, aber mir scheint, das erste ist vorzuziehen, weil dann der

(sc. euangelista), ut non aperte pronuntiaret: *Deus superveniet* .. Dicens autem *spiritus Dei* .. portionem totius intellegi voluit.'

1) Ibid. c. 27: 'Ecce, inquiunt, ab angelo praedicatum est: *Propterea quod nascetur sanctum vocabitur filius Dei.* Caro utique nata est, caro itaque erit filius Dei. — Immo de spiritu Dei dictum est ... Caro autem Deus non est, ut de illa dictum sit: *Quod nascetur sanctum, vocabitur filius Dei.*' Diese Beweisführung wird damit abgeschlossen, dass das Wort im Fleisch geboren sei: 'Igitur sermo in carne.' Dann wird die Sache von einer neuen Seite angefasst: 'Num et de hoc quaerendum, quomodo sermo caro sit factus? utrumne quasi transfiguratus in carnem an indutus carnem?' Die Antwort versteht sich von selbst; ihre Spitze richtet sich natürlich, auch wenn es nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, gegen die Monarchianer. — Auch hier sind die Ausgaben durch hässliche Fehler verunstaltet; *utique* und *itaque* sind miteinander vertauscht, indem jenes an zweiter, dieses an erster Stelle steht, statt *num* liest man *dum*. Die Verbesserung liegt so auf der Hand, dass darüber kein Wort zu verlieren ist.

2) Cf. Tert. adv. Hermog. c. 34: *in nihilum perventura.* c. 39: *in partes venire.* c. 40: *venit in deformationem.*

Gegensatz von Christus und Adam zum Ausdruck kommt. *Et* kann natürlich nicht als Verbindungspartikel, sondern nur im Sinne der Hinzufügung gleich *quoque* verstanden werden. Dies rechtfertigt sich aus dem Zusammenhange. Denn im Vorhergehenden ist ausgeführt worden, dass der erste Grund zur Abfassung seines Evangeliums für Lucas gewesen sei, den gläubigen Griechen die Fleischwerdung Gottes zu offenbaren, und weil sein Evangelium zur Vervollständigung der andern diene, so sei ihm dann auch gestattet worden, die Zeugung Christi auf ihren ersten Ursprung zurückzuführen.

Durch die Verkündigung aber, dass Christi Geburt die Geburt Gottes aus Gott, Christ Gott selber sei, beweist der Evangelist, auf welchem Grunde seine Erkenntnis ruht, nämlich auf Christus selbst: 'Cui ideo . . . potestas permissa est, ut requirentibus demonstraret, in quo adprehendens erat'. Christus selbst also ist es, der die Erkenntnis giebt, dass Gott und Christ eins sind. Und wie der Evangelist diese Erkenntnis besitzt und verkündet, so ist sie auch das Ziel und der Lohn, den der Leser in der Lektüre des Evangeliums suchen soll und finden kann. Die Sehnsucht nach Gott ist es, die den rechten Leser zum Evangelium zieht, der Prolog zeigt den Weg, der zu ihrer Befriedigung führt, aber durch eigene Arbeit muss der Leser sie sich verschaffen: 'Quod legentibus ac requirentibus Deum etsi per singula expediri a nobis utile fuerat, scientes tamen quod operantem agricolam oporteat de fructibus suis edere, vitavimus publicam curiositatem, ne non tam volentibus Deum videremur quam fastidientibus prodidisse'.

Diese Gedanken berühren sich aufs engste mit dem Schluss des Prologes zu Mt. Auch dieser läuft darauf hinaus, dass die Summe der evangelischen Verkündigung die Identität Gottes und Christi sei. Wer sich nach Gott sehnt, findet ihn im Evangelium. Das Walten des wirkenden Gottes soll der Leser zu begreifen suchen und Gottes Liebe darin erkennen, dass dieser selbst im Fleische geboren wurde: 'In quo euangelio utile est desiderantibus Deum sic prima vel media vel perfecta cognoscere, ut . . . dilectionem Dei in carne nascentis per universa legentes intellegant atque id in eo, in quo adprehensi sunt et adprehendere expetunt, recognoscant. Nobis enim hoc in studio argu-

menti fuit ... operantis Dei intellegendam diligenter esse dispositionem quaerentibus non tacere'.

Die Bedeutung des Evangeliums Marci besteht nach dem Prologe darin, dass es sofort mit der Taufe beginnt. Wenn der Evangelist die Geburtsgeschichte des Herrn übergeht, so will er damit keineswegs der Glaubwürdigkeit der thatsächlichen Geschichte Abbruch thun. Indem er aber der evangelischen Verkündigung den Abschluss giebt, dadurch, dass er ihre wesentlichen Momente in gedrängter Kürze zusammenfasst, erwirbt er sich doch insofern ein Verdienst vor den andern Evangelisten, als er den Hauptnachdruck auf das göttliche Wort legt, durch das der Leib des Herrn beseelt wurde. Dies Wort kann kein anderes sein als das der göttlichen Stimme in der Taufe. Wenn es heisst, dass dieses Wort dem Leser bei Mt und Lc verloren gegangen sei ('verbum vocis quod in consonantibus perdiderat'), die doch den Vorgang genau übereinstimmend mit Mt erzählen, so kann damit nur gemeint sein, dass die Bedeutung des Wortes bei diesen unter dem Eindruck der voraufgegangenen Erzählung nicht genügend hervortrete. Indem nun Marcus dieses eindringlich hervorhebt, vermittelt er dem Leser die Erkenntnis, dass der Herr im Fleische begonnen habe und mit diesem Fleische nur dem [in der Taufe] kommenden Gotte eine Wohnstätte bereitet worden sei. So unterscheidet der Prolog zwischen der Person Christi vor und nach der Taufe: erst nach der Taufe ist der Gott fertig; was aber bei der Geburt auf die Welt gekommen, ist blosses Fleisch.

Dass die Monarchianer in Christus zwischen Fleisch und Geist schieden, indem sie jenes den Sohn, diesen den Vater nannten [1]), und dass nach ihrer Meinung lediglich Fleisch geboren sei, überliefert Tertullian. Sie nahmen, wie wir oben sahen (S. 28), an, dass Gott selbst voll und ganz in die Jungfrau eingegangen und wieder aus ihr geboren sei. Da er aber als Fleisch geboren sei, so sei eine Verwandlung des Geistes in Fleisch vorgegangen. Hierbei bleibt es durchaus unklar, wann

1) Adv. Prax. c. 27: 'Undique obducti distinctione patris et filii ... aliter eam ad suam nihilominus sententiam interpretari conantur, ut aeque in una persona utrumque distinguant, patrem et filium, dicentes filium carnem esse, id est hominem, id est Iesum, patrem autem spiritum, id est Deum, id est Christum.'

und wie in diesem Fleische der Geist wieder zur Geltung gekommen sei, und nach der Darstellung Tertullians hat es den Anschein, als sei hier eine schlimme Lücke in dem monarchianischen System. Aber Tertullian übt offenbar Advokatenkünste, um seine Gegner ins Unrecht zu setzen und in Widersprüche zu verwickeln, als behaupteten sie auf Grund derselben Stelle, Lc 1, 35, zugleich die Einheit und Zweiheit Gottes und Christi[1]). Denn da er in demselben Zusammenhang, in welchem er ihnen die Teilung vorwirft, nachweist, dass sie einen *status confusus* in Christus annehmen — nicht, wie er selber will, einen *status coniunctus* — also eine Mischung aus Geist und Fleisch, bei der ein drittes Wesen entstanden wäre, in dem nicht Gott und Mensch verbunden sei, sondern das weder das eine noch das andere sei[2]), so ist es klar, dass die Unterscheidung von Sohn und Vater für die Monarchianer nur eine dialektische Bedeutung hatte und, vergleichungsweise zu sprechen, etwa den Wert von Hülfslinien, durch die sie nur die völlige Congruenz von Gott und Christus klar machen wollten. Ihnen war die Erscheinung Christi auf Erden lediglich nur ein anderer Zustand der Gottheit, und es kann nicht bezweifelt werden, dass sie alle Bedingungen dafür sofort durch die Geburt erfüllt sahen, denn keine Spur deutet bei Tertullian darauf hin, als meinten sie etwa, dass erst durch die Taufe Christus Gott werde. Eben dies aber ist offenbar die Meinung unseres Prologs und mit einem grösseren Schein des Rechtes als Tertullian auf Praxeas und Genossen könnte man auf ihn den Vorwurf anwenden: 'Talem monarchiam apud Valentinum fortasse didicerunt, duos facere Iesum et Christum' (adv. Prax. c. 27), denn an ihn klingt in der That der Gebrauch, der hier von der Erzählung der Jordantaufe gemacht ist, an: 'Qui a Valentino sunt, Iesum quidem qui sit ex dispositione ipsum esse qui per Mariam transierit, in quem illum de

1) Adv. Prax. c. 27. 'Qui unum eundemque contendunt patrem et filium, iam incipiunt dividere illos potius quam unare.'

2) Ibid. 'Si enim sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus est, una iam erit substantia Iesus ex duabus, ex carne et spiritu, mixtura quaedam, ut electrum ex auro et argento, et incipit nec aurum esse, id est spiritus, neque argentum, id est caro .... Neque ergo Deus erit Iesus ... neque caro, id est homo ... Ita ex utroque neutrum est; aliud longe tertium est quam utrumque.'

superiori salvatorem descendisse, quem et Christum dici' (Irenaeus, III, 16, 1).

Wir haben daher zu konstatieren, dass uns in dem Prologe zu Mc eine Anschauung begegnet, die sich mit der der beiden anderen vorher besprochenen Prologe nicht ohne weiteres deckt und auch dem ausgebildeten Monarchianismus zur Zeit Tertullians nicht entspricht. Weit mehr aber als an Valentin erinnert diese Anschauung an andere Gnostiker, über die Irenaeus an demselben Orte berichtet. Denn von den Vertretern dreier verschiedener Anschauungen spricht Irenaeus, von denen er die beiden ersten unbenannt lässt und nur die dritte bestimmt als Valentinianer bezeichnet ('sunt qui dicunt — alii vero — qui autem a Valentino sunt'). Die zweite Klasse freilich streift er nur und seine Bemerkung über sie ist so wenig geeignet, eine besondere Sekte zu charakterisieren, dass man sieht, dass er nur einen Gegensatz zu dem Vorhergehenden beabsichtigt und dabei an einen weiteren Kreis von Gnostikern denkt. Anders die erste Klasse, die er ausführlicher bespricht. Was wir aber über diese erfahren, ist, wie gesagt, unserem Prologe nah verwandt. Wenn in diesem das Fleisch *habitaculum advenientis Dei* genannt wird, so sagten jene Leute *Iesum receptaculum Christi fuisse, in quem desuper quasi columbam descendisse Christum.* Ganz monarchianisch aber klingt ihre Lehre von den Begriffen Jesus, Christus, Gott: 'Esse quidem filium Iesum, patrem vero Christum, et Christum patrem Deum'. Denn *Christum patrem* und nicht *Christi patrem* glaube ich lesen zu müssen. Wenn Jesus der Sohn, Christus der Vater genannt wird, so werden damit Jesus und Christus als zwei auf sich beschränkte correlative Begriffe ins Auge gefasst und Sohn und Vater in dem ausschliesslichen und eminenten Sinne gebraucht, in welchem man darunter die beiden höchsten Wesen zu verstehen pflegte. Dieses Begriffsverhältnis wird gestört, sobald die Reihe fortgesetzt wird: Christi Vater ist Gott, und damit plötzlich das Wort Vater in einem anderen Sinne, als ein beliebig bestimmbarer Begriff, gebraucht wird. Der Ausdrucksweise *Christi patrem Deum* würde im Vorhergehenden nur *Iesu patrem Christum* entsprochen haben. Es kann also nicht die Einführung eines dritten verschiedenen Begriffes beabsichtigt sein, sondern Christus der Vater soll näher bestimmt werden als Gott.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Eben darin aber, dass sie das Verhältnis von Jesus zu Christus als das des *pater* zum *filius* fassen, unterscheiden sich diese Gnostiker wesentlich von den gleich darauf behandelten Valentinianern, die gleichfalls Jesus als das *receptaculum Christi* bezeichnen, aber durch die Vereinigung beider keineswegs ein solches Verhältnis begründet sehen, sondern beide vom Vater unterscheiden [1]). Es müssen aber die erstgenannten Gnostiker der allgemeinen Kirche näher gestanden haben als andere, denn aus dem oben bereits geltend gemachten Gegensatze ('alii vero putative eum passum [dicunt]') geht hervor, dass sie die Wirklichkeit der fleischlichen Erscheinung des Herrn nicht bezweifelt haben. Mit einem gut katholischen Argumente wird auch der gnostische Satz 'et cum indicasset innominabilem patrem incomprehensibiliter et invisibiliter intrasse in pleroma' begründet: 'Non enim solum ab hominibus, sed ne ab his quidem quae in caelo sunt potestatibus et virtutibus apprehensum eum'; denn offenbar beruht diese Begründung auf der Deutung von Ps. 23 (24), 8, ebenso wie bei Justin, dial. c. Tryph. c. 36: *Ἐπειδὴ γὰρ οἱ ἐν οὐρανῷ ἄρχοντες ἐώρων ἀειδῆ καὶ ἄτιμον τὸ εἶδος καὶ ἄδοξον ἔχοντα αὐτόν, οὐ γνωρίζοντες αὐτόν, ἐπυνθάνοντο· Τίς ἐστιν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης;*

Diesen Gnostikern also steht offenbar unser Prolog näher als dem durchgebildeten Monarchianismus. Mit diesem älteren

---

1) Auch an dieser Stelle ist die Überlieferung nicht in Ordnung. Gelesen wird: 'Participasse [illum de superiori salvatorem] cum eo qui esset ex dispositione de sua virtute et de suo nomine, ut mors per hunc evacuaretur, cognosceretur autem pater per eum salvatorem quidem qui desuper descendisset, quem et ipsum receptaculum Christi et universae plenitudinis esse dicunt, lingua quidem unum Christum Iesum confitentes, divisi vero sententia.' Ich denke, es muss heissen: '.. ut mors per hunc quidem evacuaretur, quem et ipsum receptaculum Christi et universae plenitudinis esse dicunt, cognosceretur autem pater per eum salvatorem, qui desuper descendisset, lingua quidem unum Christum Iesum confitentes, divisum vero sententia.' Das Participium *confitentes* nimmt das regierende Subjekt an der Spitze *Qui a Valentino sunt* wieder auf. Die Übereinstimmung dieser Stelle mit I, 15, 3 hat schon Grabe bemerkt und daher vorgeschlagen dort zu lesen *καθεῖλε μὲν τὸν θάνατον ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας, σωτήρ, ἐγνώρισε δὲ τὸν πατέρα Χριστός*, statt des überlieferten *Χριστόν*. Dazu nötigt aber nicht nur der Vergleich mit der späteren Stelle, sondern auch der Zusammenhang am ersten Orte selbst.

Standpunkt aber steht in Übereinstimmung eine kaum verhüllte Polemik gegen das Evangelium Iohannis.

Die eben behandelte Stelle 'sed corpus Domini — inveniret' ist nur die positive Ergänzung zu dem Vorhergehenden: 'ut praedicans praedestinatum Iohannem filium Zachariae in voce angeli adnuntiantis, non emissum solum verbum caro factum . . . ostenderet'. Aber die Worte sind nicht so überliefert, sondern die Negation ist mit solum verbunden ('emissum non solum'), und Wordsworth wie Dobschütz verbinden *emissum* mit *Iohannem*. Hierfür scheint auf den ersten Blick die Prophetenstelle selbst, auf die sich der Prolog bezieht, zu sprechen: 'Ecce mitto angelum meum ante faciem tuam'. Aber bei näherer Betrachtung verschwindet der Anschein dieser Möglichkeit. Der Nachdruck der Stelle liegt auf *praedestinatum*: Marcus verkündet die Praedestination des Täufers dadurch, dass er den Engel und den Prediger in der Wüste in der Prophetenstelle auf ihn bezieht. Die *vox angeli adnuntiantis* ist gleich der *vox clamantis* [*angeli*] *in deserto*. Dieser Rufer in der Wüste ist das Vorbild des Johannes, und diese Erwählung des Levitensohnes ergiebt dem Verfasser die erwünschte Parallele zwischen dem Täufer und dem Evangelisten. Bei dieser Fassung wäre das schleppende *emissum* äusserst lästig und nichtssagend und würde den Eindruck des *praedestinatum* nur abschwächen, das dann mit seinen Bestimmungen sich diesem unterordnen müsste. Streng genommen aber würde auch das Participium auf *angeli* zu beziehen gewesen sein (*emissi*), wenn anders der Satz dem Evangelium genau entsprechen sollte. Ganz unbegreiflich aber wäre, was doch bei der bestrittenen Verbindung von *emissum* herauskommen würde, wie der Verfasser dazu gekommen sein sollte, Marcus den Satz des Evangelium Iohannis 'das Wort ist Fleisch geworden' unterzuschieben, noch dazu wo er in eben diesem Zusammenhange erklärt, dass und warum Marcus von der *nativitas carnis* nichts berichte, und in dem Prologe zu Ioh besonders anmerkt, dass Johannes jenen Satz allein bezeuge. Es bleibt also nichts übrig als *emissum* auf *verbum* zu beziehen, und um den Gedanken zu gewinnen, auf den der ganze Zusammenhang hinweist, die Negation umzustellen. Die Negation konnte ihren Platz nur zu leicht vertauschen, wenn einmal das Verständnis der Stelle verloren gegangen war, und die Verbindung *non solum* zog dann

die Einschiebung eines *et* nach *sed* in vielen Handschriften nach sich. Dass aber diese Annahme richtig sei, wird endlich noch ganz besonders wahrscheinlich durch den Ausdruck *emissus* selbst, der ja abwechselnd mit *prolatus* bei Tertullian und in der Übersetzung des Irenaeus für das griechische προβεβλημένος gebraucht wird, den stehenden Ausdruck für die Geburt des Logos. So würde denn an unserer Stelle auf das Marcusevangelium ein Protest gegen die Logoslehre gegründet und ausgesprochen sein, dass Marcus nicht wie Johannes lehre, dass ein blosses ausgesprochenes Wort Fleisch geworden sei und eine selbständige Praeexistenz gehabt habe, sondern dass der Anfang des Herrn Fleisch gewesen sei und dass mit diesem Fleische sich das göttliche Wesen selbst hinterher vollständig verbunden habe.

Dass die Monarchianer mit besonderer Schärfe und im Bewusstsein der rechten Lehre gegen die verdächtige Theorie von der προβολή zu Felde zogen, geht aus der Streitschrift Tertullians gegen Praxeas deutlich hervor[1]). Tertullian tritt trotz dem üblen Anklange des Wortes an gnostische Vorstellungen energisch dafür in die Schranken[2]).

Die προβολή, die eigentliche Geburt des Logos, findet in dem Augenblicke statt, wo Gott das erste Wort ausspricht[3]). Seit diesem Augenblicke steht der Logos neben Gott, ein von ihm unterschiedenes, anderes, aber nicht verschiedenes, getrenntes Wesen[4]). Auf diesen als *sonus* und *vox* erschienenen *sermo* wandten die Monarchianer nicht ohne Grund die stoisch-grammatische Definition der φωνή an[5]) und lösten so spottend die

1) C. 8. 'Hic si qui putaverit me προβολήν aliquam introducere, id est prolationem rei alterius ex altera, quod facit Valentinus, ... primo quidem dicam tibi: non ideo non utatur et veritas vocabulo isto ... quia et haeresis utitur'.

2) C. 8. 'Prolatus est sermo Dei an non? Hic mecum gradum fige'.

3) C. 7. 'Tunc Sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit Deus: *fiat lux*. Haec est nativitas perfecta Sermonis, dum ex Deo procedit'.

4) C. 9. 'Non diversitate alius filius a patre sed distributione, nec divisione alius sed distinctione'.

5) C. 7. 'Quid est enim, dices, sermo nisi vox et sonus oris et, sicut grammatici tradunt, aer offensus, intellegibilis auditu, ceterum vacuum nescio quid et inane et incorporale?' Cf. Laertius Diogenes VII. § 55.

vorgebliche Persönlichkeit des Logos in leere Luft auf. Damit warfen sie die ganze künstliche Interpretation, die überall im A. T. den Logos sichtbar handeln und wirken sah, über Bord [1]) und proklamierten einen Gott als Schöpfer, Herrscher und Erlöser der Welt [2]).

Es ist begreiflich, dass dies Resultat den *simplices* und *idiotae* einleuchtend und erwünscht war und dass die Logoslehre ihnen trotz aller Künste ihrer Verteidiger als eine Theologie der Mehrgötterei erschien [3]). Freilich, der Weg, auf dem das Resultat erreicht wurde, war genau so schwierig und verschlungen wie das Räsonnement der Gegner, aber der gequälte Menschenverstand setzte sich über die wissenschaftliche Beweisführung hinweg und begrüsste die Predigt von der unbedingten Einheit Gottes als eine Erlösung von dem unfassbaren Widerspruche, der ihm zumutete, zwei gleich eins zu setzen [4]).

---

1) C. 16. 'Ipsum credunt patrem et visum et congressum et operatum'.

2) C. 20. 'Nihil aliud tenent quam: *Ego Deus et alius praeter me non est*'. Philos. IX, 10: *Ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Θεὸν εἶναι πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα, εὐδοκήσαντα δὲ πεφηνέναι τοῖς ἀρχῆθεν δικαίοις.*

3) Tert. adv. Prax. c. 3. 'Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, . . expavescunt ad *οἰκονομίαν* . . . Duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius Dei cultores praesumunt'. C. 9. 'Ecce dico alium esse patrem et alium filium et alium spiritum. Male accipit idiotes quisque aut perversus hoc dictum'. — Hippolytus contra Noetum, ed. Lagarde (Hippolyti quae feruntur) p. 52: *Τί οὖν, φήσειεν ἄν τις, δύο λέγεις θεούς*; Philosoph. IX, 11: *Ὀνειδίζοντα εἰπεῖν* [*Κάλλιστον*]· *Ἀίθεοί ἐστε.*

4) Wie volkstümlich und tiefgewurzelt der naive Monarchianismus ist, zeigen in überraschender Weise Märchen und Schwänke, die sich um die Person des h. Petrus als des Himmelspförtners gelagert haben. Man vergleiche Reinhold Köhler, Aufsätze über Märchen und Volkslieder, hg. von J. Bolte und E. Schmidt, 1894. In diesen ist die Vorstellung von einer zweiten Person neben Gott völlig eliminiert. Da wird z. B. in einem mittelalterlichen französischen Gedichte ein Bauer, der von Petrus, Thomas und Paulus vergeblich von der Himmelspforte abgewiesen ist, endlich von Gott-Vater selbst zur Rede gestellt. Der Bauer erwidert, er habe dasselbe Recht auf den Himmel wie die drei Apostel. 'Denn', sagt er zu Gott, 'ich habe Euch weder verleugnet noch an Euch nicht geglaubt, noch ist durch mich jemand getötet worden'. Auch beruft er sich darauf, dass er Gottes Leib würdig empfangen habe (S. 52). In einer deutschen Version der Geschichte ist es ein Müller, der unberechtigter Weise in den Himmel eindringen will. Hier schickt Gott, nachdem verschiedene Heilige es vergeblich versucht haben, endlich seine Mutter, um ihn hinauszuweisen (S. 53). Am deutlichsten ist

Unser Prolog begnügt sich aber nicht mit der Verwerfung der Logoslehre, sondern enthält auch eine zwar etwas versteckte, aber doch bei näherem Zusehen nicht zu verkennende Ablehnung des Evangelium Iohannis überhaupt. Wenn es heisst: 'nativitatem carnis in prioribus viderat', so können mit den *priores* nur Mt und Lc gemeint sein, die ja allein die Geburtsgeschichte haben. Sie sind die *consonantes* (S. 10 Z. 2), ein Ausdruck, der ersichtlich eine Spitze gegen das Evangelium Iohannis enthält. Dass aber Matthaeus und Lucas die Vorgänger des Marcus seien, eine Ansicht, die auch Clemens von Alexandria in den Hypotyposeis vertrat, steht in direktem Widerspruch zu dem Prologe zu Lc, wo ja ausdrücklich bemerkt wird, dass Matthaeus und Marcus vor Lucas geschrieben hätten. Dagegen scheint diesem Prologe also die evangelische Erzählung durch Matthaeus und Lucas abgeschlossen; Marcus tritt in ein fertiges Werk ein ('perfecti euangelii opus intrans') und seine Bedeutung liegt lediglich darin, dass er durch knappe Zusammenfassung und bedeutsame Hervorhebung des einzelnen unserem Verständnisse zu Hilfe kommt. Damit giebt er dem ganzen Werk den Abschluss ('ut instituens nos ad intellegendum singula in brevi conpingens nec auctoritatem factae rei demeret et perficiendo operi plenitudinem non negaret'). Dieses Werk aber erscheint dem Verfasser des Prologs nicht nach irgend einer Seite der Ergänzung bedürftig, etwa in dem Sinne, wie die Anhänger des Evangelium Iohannis behaupteten, dass dieses eine Lücke in dem Berichte der anderen Evangelien ausfülle, dadurch, dass es die von jenen übergangene Zeit zwischen der Versuchung des Herrn und der Gefangensetzung des Täufers berücksichtige [1]). Ganz deutlich also wird auf Mt Lc Mc die evangelische Autorität beschränkt.

eine Erzählung aus 'A hundred merry tales', einer zu Shakespeares Zeiten sehr beliebten Sammlung, die so beginnt: 'Ich finde in alten Geschichten geschrieben, dass Gott St. Peter zum Pförtner des Himmels machte, und dass er infolge seiner Gütigkeit bald nach seiner Passion manche Leute in das Himmelreich kommen liess, die es wenig verdienten' (S. 56). Wenn das Märchen von dem Reichen und dem Armen anfängt: 'In alten Zeiten als der liebe Gott noch selbst auf Erden wandelte', oder wenn in einem andern Märchen ein Schmied unsern Herrgott und St. Peter beherbergt, so liegt offenbar die Vorstellung zugrunde, dass der auf Erden wandelnde Christus Gott selbst in eigener Person war.

1) Cf. Epiphanius adv. haereses, LI, c. 21: *Ἰωάννης ὁ εὐαγγελιστὴς*

Während die Prologe zu den Synoptikern sich bemühen anzudeuten, wie jeder Evangelist in besonderer Weise die monarchianische Idee zum Ausdruck bringe, weiss dagegen der Prolog zu Ioh von der tieferen Bedeutung dieses Evangeliums nur wenig zu sagen. Er stellt fest, dass Johannes allein bezeuge, dass das Wort Fleisch geworden und das Licht von der Finsternis nicht begriffen sei; er erklärt, welche Bedeutung das Wunder auf der Hochzeit für den Evangelisten wie auch im allgemeinen habe, das ist alles. Weder von der inneren noch von der äusseren Veranlassung des Evangeliums ein Wort. Es wird zwar nicht verdächtigt, es wird ihm sogar ein hervorragender Platz im Kanon zuerkannt. Warum? nicht etwa wegen der hervorragenden Bedeutung des Evangeliums, sondern wegen der Jungfräulichkeit seines Verfassers ('Qui etsi post omnes euangelium scripsisse dicitur, tamen dispositione canonis ordinati post Mattheum ponitur, . . . et hoc virgini debebatur') — wobei denn freilich nicht bedacht wird, dass auch an Lucas die geschlechtliche Enthaltsamkeit gerühmt wird ('serviens Deo sine crimine . . neque uxorem umquam habens neque filios'). Von der sonst so viel gepriesenen, die anderen Evangelisten hoch überragenden Erkenntnis des *θεολόγος* ist keine Rede. Dagegen zieht sich das Lob seiner Jungfräulichkeit durch den ganzen Prolog hindurch, und es scheint, als interessiere sich der Verfasser mehr um ihretwillen für das Evangelium als wegen seines Inhaltes.

Der streng monarchianische Standpunkt kommt auch in diesem Prologe zu seinem vollen Rechte. Christus ist Gott, der Gott schlechthin, daran wird nicht der mindeste Zweifel gelassen: Johannes ist einer der Schüler Gottes, Gott hat ihn erwählt, Gott an der Heirat ihn gehindert; Gott hat ihn vor den anderen geliebt, Gott hat ihm seine Mutter anvertraut; Gott hat das Wunder auf der Hochzeit zu Kana gethan [1]).

πρὸ τοῦ παραδοθῆναι τὸν βαπτιστὴν Ἰωάννην σημαίνει τὸν κύριον μετὰ τὰς ἡμέρας τοῦ πειρασμοῦ πρὸς αὐτὸν ἐληλυθέναι .... οὐκ ἔγνωσαν δὲ ὅτι οἱ ἄλλοι τρεῖς εὐαγγελισταὶ τὸν χρόνον τὸν μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην διηγοῦνται, ἀκριβῶς λέγοντες· 'ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς u. s. w.' (Mt. 4, 12. 13).

1) Die Schreiber haben vielfach an dieser Bezeichnung Anstoss genommen und sie in *Dominus* geändert. Richtig urteilt darüber Dobschütz, S. 78.

Darin wie in anderen Dingen stimmt dieser Prolog mit den übrigen, obwohl in keinem die Voraussetzung so selbstverständlich und so ausgemacht erscheint wie eben in diesem. Aber in allen hat der Verfasser, als wolle er das α und ω seiner Lehre recht eindringlich machen, Gott an den Anfang und das Ende gesetzt:

Mattheus cuius vocatio ad Deum — Iohannes unus ex discipulis Dei, Lucas serviens Deo — Marcus euangelista Dei

(Mt) Dei intellegendam dispositionem — (Ioh) Deo magisterii doctrina servetur — (Lc) volentibus Deum prodidisse — (Mc) qui incrementum praestat, Deus est.

Hält man die grosse Übereinstimmung in der Färbung und der Anlage der Prologe sich gegenwärtig, so wird man trotz den nachgewiesenen Widersprüchen nicht daran irre werden, dass sie sämtlich in einheitlicher Absicht von einem Verfasser entworfen sind. Aber diese Widersprüche fordern eine Erklärung. Ich wüsste nicht, worin anders man diese finden wollte, als darin, dass der Verfasser bei den verschiedenen Evangelien von verschiedenen Quellen abhängig gewesen sei, die er gewiss nicht der Mann war, gehörig miteinander auszugleichen. Wo es galt, nicht ein System der Lehre darzustellen, sondern aus dem Charakter des einzelnen Evangeliums sie nachzuweisen, konnten leicht auch in späterer Zeit verschiedene Anschauungen nebeneinander hervortreten, in denen die Entwicklung der Lehre sich widerspiegelt. Eben hierdurch scheinen mir die Prologe für die Auffassung des Monarchianismus bedeutungsvoll zu sein und doch nur zu bestätigen, was an und für sich wahrscheinlich war: die ursprüngliche Feindschaft der Monarchianer gegen das Evangelium Iohannis, seine allmähliche Anerkennung, die doch von irgend welchem Enthusiasmus immer weit entfernt blieb. Daher werden aus diesem Evangelium immer wieder die meisten und stärksten Beweise gegen die Monarchianer herbeigeholt, auch als sie längst gelernt hatten, es zu ihren Gunsten umzudeuten, und ihm eines ihrer Hauptargumente entnahmen [1]). Wie sie sich

1) Tert. adv. Prax. c. 20: 'Sicut in veteribus nihil aliud tenent quam: *Ego deus et alius praeter me non est*, ita in euangelio responsionem domini ad Philippum tuentur: *Ego et pater unum sumus* et *qui me viderit, videt et patrem* et *ego in patre et pater in me*'. — Cf. oben S. 6, 1.

dabei mit dem Logos abfanden, darüber geben uns freilich ihre Gegner keine genügende Auskunft, besonders Tertullian lässt uns in diesem Punkte ganz im Stich, aber es lässt sich doch darüber wohl etwas mehr erschliessen, als bisher geschehen.

Als die entscheidende Stelle wird Hippolytus adv. Noetum § 15 (Lagarde S. 53, 19) angeführt, wo den Monarchianern die Bemerkung in den Mund gelegt ist: *Ἰωάννης μὲν γὰρ λέγει λόγον, ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ.* Hieraus schliesst man, die Monarchianer hätten den Logos für eine blosse Allegorie erklärt. Dass die Monarchianer eine allegorische Deutungsweise auf das N. Testament angewandt haben sollen, muss uns stutzig machen, denn nach allem, was wir sonst von ihnen wissen, müssten wir sie eher für Feinde allegorischer Interpretation halten, da sie doch im A. Testament wenigstens überall auf die einfache und natürliche Erklärung ausgingen. Noch mehr aber muss es in Erstaunen setzen, dass zur Bestreitung solcher Interpretation von Hippolyt selbst gerade eine Allegorie aus der Apokalypse herbeigeholt wird, dieses Argument aber mit *γάρ* eingeführt wird (*οὕτως γὰρ . . . ἐν τῇ ἀποκαλύψει ἔφη*), als wolle in Wirklichkeit Hippolyt seine Gegner nicht widerlegen, sondern ihnen zu Hilfe kommen. Indessen dieses Staunen löst sich, wenn wir erfahren, dass der Text bei Lagarde auf einem Fehler, sei es des ersten Herausgebers Fabricius, sei es Monfaucons, nach dessen Abschrift Fabricius den Text edierte, beruht. Die Handschrift, auf die dieser Text zurückgeht, Vat. 1431, fügt, wie mir Herr Dr. Hans Achelis in Göttingen mitteilt, nach *ἀλληγορεῖ* hinzu *οὐκ ἄλλως ἀλληγορεῖ*, ebenso der Ottobon. 384, den Herr Achelis mit Bestimmtheit, und der Barber. IV, 79, den er mit Wahrscheinlichkeit als eine Abschrift des Vat. bezeichnet. Die echte Lesart findet sich auch in der von Fabricius in dem ersten Bande seiner Ausgabe publicierten Übersetzung des Turrianus: 'Ioannes enim verbum quidem dicit, sed aliter per allegoriam interpretatur. Immo non aliter per allegoriam interpretatur'. (Hippolyti opera, ed. Fabricius, I p. 241).

Ehe wir aber in die Erklärung dieser Worte eintreten, scheint es angezeigt, etwas weiter auszuholen und den ganzen Zusammenhang der Stelle aufzufassen, um so mit grösserer Sicherheit den Standpunkt für die monarchianische Auffassung zu gewinnen.

Johannes, sagt Hippolytus, fasse das von den Propheten

Gesagte zusammen, und zeige, dass der durch diese verkündigte Logos das All geschaffen habe: *ἀναχεφαλαιοῦται ὁ μαχάριος Ἰωάννης τὰ διὰ τῶν προφητῶν εἰρημένα, δειχνὺς τοῦτον εἶναι τὸν λόγον, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο* (Lagarde S. 52, Z. 3). Sodann wird auseinandergesetzt, wie in Ioh. 1, 1—3 die Lehre von der göttlichen *οἰκονομία* enthalten sei, und nachdem diese Auseinandersetzung mit folgenden Worten abgeschlossen ist: *ταῦτα μὲν οὖν σημαίνουσιν αἱ γραφαί, ταύτην τὴν οἰκονομίαν παραδίδωσιν ἡμῖν καὶ ὁ μαχάριος Ἰωάννης ἐν εὐαγγελίῳ μαρτυρῶν καὶ τοῦτον τὸν λόγον θεὸν ὁμολογεῖ οὕτως λέγων· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* (S. 52, Z. 23—27), geht Hippolyt zu den Einwürfen der Gegner über: *Εἰ δὲ οὖν ὁ λόγος πρὸς τὸν θεὸν θεὸς ὤν, τί οὖν φήσειεν ἄν τις Δύο λέγεις θεούς; δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεοὺς ἀλλ' ἢ ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίᾳ δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος* (S. 52, Z. 27—30). Ich habe die Stelle genau in der Interpunktion Lagardes angeführt; aber entspricht diese Interpunktion der Absicht Hippolyts? Der Vorwurf: *δύο λέγεις θεούς* ist der gewöhnliche Vorwurf, der von den Monarchianern gegen die Vertreter der Logoslehre geschleudert wurde; aber wodurch ist der Vorwurf hier begründet? Würde der hypothetische Vordersatz aus dem Sinne Hippolyts zu verstehen sein, so würde Hippolyt fingieren, seine Gegner erhöben den Einwurf eben darum, weil er sich auf Ioh. 1, 1 berufe, und sie nähmen, fälschlich, an, es würden an dieser Stelle zwei Götter unterschieden, für ihn aber käme es nun darauf an, diese falsche Auffassung des Evangeliums zu widerlegen. Dann aber richtete sich der Angriff der Gegner eigentlich gar nicht gegen Hippolyt, sondern gegen das Evangelium selbst. Nun aber erkannten die Monarchianer, mit denen Hippolyt es zu thun hatte, — das ist ja ausser Frage, — das Evangelium Iohannis unumwunden an, Hippolyt aber streitet hier gar nicht sowohl für das Evangelium, wie für seine Meinung von dem Evangelium. Es ist also ein Streit um die Auffassung der Stelle, in welcher beide Parteien auseinandergehen. Darum ist es unmöglich, so zu interpungieren, wie oben geschehen, sondern es ist so zu verstehen: "*Εἰ δὲ οὖν ὁ λόγος πρὸς τὸν θεὸν θεὸς ὤν* [*λέγεται*], *τί οὖν, φήσειεν ἄν τις, δύο λέγεις θεούς;*", das heisst: 'Wenn nach Johannes der Logos Gott bei Gott, d. h. mit ihm identisch ist, wie

kommst du dann dazu, von zwei Göttern zu reden?' Die Monarchianer griffen demnach ihre Gegner an, weil sie den Logos bei Johannes von Gott unterschieden und ihm eine Selbständigkeit neben Gott zusprachen. Der ganze Streit drehte sich ja eben darum, ob dem in Jesus Christus fleischgewordenen Logos eine Praeexistenz zuzuschreiben sei oder vielmehr die Gottheit voll und ganz zu Christus verwandelt sei und Christus als solcher erst mit der Fleischwerdung seinen Anfang genommen habe. In der ersten Annahme sahen die Monarchianer ein unzweideutiges Bekenntnis des Ditheismus. Dagegen wendet sich Hippolyt: nicht *δύο θεούς*, aber *δύο πρόσωπα*. Es ist nun hieraus schon einigermassen deutlich, wie sich die Monarchianer zu dem Evangelium Ioh verhielten. Sie erklärten, dass der Logos bei Ioh Gott völlig gleichgesetzt sei, ebenso wie sie die *δύναμις θεοῦ* bei Lc mit *θεός* schlechthin identificierten. Weit entfernt also, sich durch den Anfang des Johannesevangeliums widerlegt zu sehen, fanden sie darin vielmehr eine willkommene Bestätigung ihrer Lehre.

Nachdem Hippolyt den Vorwurf des Ditheismus weiter zu entkräften und die Lehre von der Trinität mit der Überzeugung von der Einheit Gottes in Einklang zu setzen gesucht hat, geht er auf einen zweiten Einwurf ein: *Ἀλλ' ἐρεῖ μοί τις Ξένον μοι φέρεις λόγον λέγων υἱόν. Ἰωάννης μὲν γὰρ λέγει λόγον, ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ. Οὐκ ἄλλως ἀλληγορεῖ. οὕτως γὰρ δεικνύων τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τοῦτον ὄντα ἀπ' ἀρχῆς καὶ νῦν ἀπεσταλμένον ὑποβὰς ἐν τῇ ἀποκαλύψει ἔφη· καὶ εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεῳγμένον· καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός . . . ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός καὶ περιβεβλημένος ἱμάτιον ἐρραντισμένον αἵματι. καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. ὁρᾶτε οὖν, ἀδελφοί, πῶς ἐν συμβόλῳ τὸ ἱμάτιον τὸ ἐρραντισμένον αἵματι τὴν σάρκα διηγήσατο.*

Hier wird, wie ersichtlich, Einwand dagegen erhoben, dass der *λόγος υἱός* genannt werde. 'Du bringst mir einen Fremden, wenn du das Wort Sohn nennst', das heisst, bei Ioh wird das Wort nicht Sohn genannt, und wer behauptet, mit dem Logos sei der Sohn gemeint, der trägt etwas Fremdes in den Text hinein. Der Monarchianer hat es also gar nicht darauf abgesehen, den Begriff Logos zu eliminieren; er will nur nicht, dass unter dem Logos der Sohn als eine vom Vater unterschiedene Person verstanden werde. Er behauptet, dass Johannes den Lo-

gos anders verstehe als die Logoslehre ihn deutet. Darum legt Hippolyt den Nachdruck auf ἄλλως und führt die Stelle aus der Apokalypse ein, um zu beweisen, dass Johannes es doch nicht anders meine, sondern ebenso wie die orthodoxe Lehre es behaupte, nämlich dass der Logos ein besonderes, mit Fleisch bekleidetes Wesen sei. Sohn wird der so beschaffene Logos freilich auch an dieser Stelle nicht genannt. Darum wird noch Rom 8, 3 (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας) zu Hülfe gezogen, indem hier mit einem reichlichen Mass von Kühnheit die Identität des Sohnes mit dem Logos einfach gefordert wird: ποῖον οὖν υἱὸν ἑαυτοῦ ὁ θεὸς διὰ τῆς σαρκὸς κατέπεμψεν ἀλλ' ἢ τὸν λόγον; Diese Worte machen aber die Differenz der streitenden Parteien vollends klar und zeigen, dass die Monarchianer in dem Logos nur den Sohn nicht anerkennen wollten. Sie werden den johanneischen Logos nicht anders aufgefasst haben als die δύναμις ὑψίστου bei Lucas 1, 35, nämlich als einen Ausdruck zur Bezeichnung des Wesens Gottes. Und wenn man gegen sie Ioh 1, 14 geltend machte, wo ja der Logos als der μονογενής bezeichnet wird, so kann es kaum zweifelhaft sein, dass sie darauf dieselbe Interpretation wie auf Lc 1, 35 anwandten. Der μονογενής war für sie eben der fleischgewordene Gott selbst, der zwar als gezeugtes Wesen Sohn genannt werden mochte, aber da er ja durch sich selbst gezeugt war, in einer Person auch wieder Vater war.

Wenn der abgeschlossene Monarchianismus, den wir aus den Schriften seiner Bestreiter kennen lernen, durchaus auf dem Boden des vierfachen Evangeliums steht und gewissermassen als eine Überspannung der Logoslehre erscheint, indem er sich nicht begnügt, in Christus den göttlichen Logos zu sehen, sondern die Auffassung von Christus soweit steigert, dass er Christus mit Gott vollkommen identificiert, so haben wir nun gesehen, dass ein Monarchianer, der bereits völlig auf diesem Standpunkt steht, doch noch eine Vorstufe erkennen lässt, welche von dem Evangelium Iohannis noch nichts wissen wollte. Gewiss werden wir die Wurzeln der Lehre, die nach Tertullian (adv. Prax. c. 1) erst zu seiner Zeit der böse Feind über Nacht nach Rom getragen und von da hatte weiter wuchern lassen, viel weiter rückwärts suchen müssen.

Vielleicht darf man sagen, dass der ursprüngliche Mo-

narchianismus nichts anderes war als eine Kombination der heidnisch-polytheistischen und jüdisch-monotheistischen Denkungsweise, und vielleicht hat sich praktisch diese Kombination schon früh vollzogen. Der naiven heidnischen Empfindung konnte der Heiland kaum anders denn als Gott genügen. Das Heidentum kannte keine unüberschreitbare Grenze zwischen Gott und Mensch. 'Habet venerationem iustam quicquid excellit', sagt der Epicureer bei Cicero (de deor. nat. I, 45), der auch seinen Meister als Gott verehrt sehen möchte (§ 43). Durch Tugend kann sich der Mensch zu den Göttern erheben, wie das gepriesene Vorbild des Herakles beweist. Aber auch die Götter verschmähen es nicht, in Menschengestalt auf Erden die Geschicke der Völker zu lenken (Horaz, carm. I, 2. 41 ff.). Götter hatten die orientalischen Griechen in ihren Königen verehrt, Götter verehrten die Römer in ihren Kaisern. Wenn die Bewohner von Lystra Paulus und Barnabas als Götter in Menschengestalt ansahen, wie viel mehr mussten die Erzählungen von den Wundern des Herrn in heidnischen Gemütern eine solche Vorstellung erwecken? Diesen Gott aber neben Gott zu verehren, konnte für die gläubig gewordenen Heiden nicht den mindesten Anstoss haben (*ὁ θεός μου, ὁ υἱὸς τοῦ ὑψίστου* Acta Pauli et Theclae c. 29). Wohl aber musste diese Auffassung alsbald mit der jüdischen Gottesidee in Konflikt geraten. Hier nun bot sich der Ausweg, den der Moniarchianismus zeigte, und der gerade den Gläubigen aus den Juden erwünscht sein musste. Praktisch hat sich der Monarchianismus vielleicht schon früh entwickelt. Wenn Plinius in seinem bekannten Briefe an Trajan (Ep. X, 107) von Christen berichtet, die an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zusammenzukommen pflegten, um zu Christus wie zu Gott zu beten: 'Adfirmabant hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem' [1]), so klingt das

1) Demgegenüber heisst es bei Justin, Apol. I. c. 67: *Ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου* und ebenso wird c. 13: *τὸ ἐκείνῳ* (sc. *τῷ δημιουργῷ τοῦδε τοῦ παντὸς*) *διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν* als die Art der Gottesverehrung angegeben, Christus aber als der, der sie gelehrt, bezeichnet: *τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστόν.*

doch, als wenn in diesen Kreisen Christus geradezu und ausschliesslich als Gott verehrt worden sei; wenigstens scheint das der Eindruck des Römers gewesen zu sein. So ist es gleichfalls für die populäre Auffassung der Aussenstehenden höchst bezeichnend und lässt doch wiederum auch einen Schluss auf die immer höhere Steigerung der Person Christi in den Vorstellungen christlicher Kreise selbst zu, wenn der Name Jesus in Zauberformeln missbraucht und er darin ὁ θεὸς τῶν Ἑβραίων genannt wird [1]).

Aber auch die Spekulation bemühte sich frühzeitig, die Identität des Logos mit Gott zu erweisen. Der Verfasser des Artikels 'Monarchians' in der Cyclopaedia of biblical litterature, II, 448 beruft sich auf einige Stellen bei Justin, um zu erweisen, dass der Monarchianismus älter sei als man gewöhnlich annehme. Und in der That möchte man glauben, dass, wenn Justin in dem Dialogus cum Tryphone c. 128 die Auffassung bestreitet, als sei der Logos nicht eine Person neben Gott, sondern nur eine Manifestation der Gottheit, die auf verschiedene Weise sich mit der Menschheit in Verbindung setze und je nachdem bald ἄγγελος bald δόξα bald ἀνήρ und ἄνθρωπος bald λόγος genannt werde — man möchte glauben, dass er nicht lediglich jüdische Gegner dabei im Auge habe. Denn nachdem er die Selbständigkeit des Logos zur Zufriedenheit seiner jüdischen Zuhörer bewiesen hat [2]) und nun entschuldigend noch einmal auf die Sache zurückkommt: μὴ νομίζετε, ὦ οὗτοι, ὅτι περιττολογῶν ταῦτα λέγω πολλάκις, so muss man doch annehmen, dass der Einwand, den er voraussieht, von anderer Seite erhoben wird. Das Argument aber, mit welchem von dieser Seite bewiesen wurde, wie die Gottheit sich manifestiere, ohne von ihrer Einheit und Unteilbarkeit das Geringste einzubüssen, finden wir später von Sabellius verwendet. [3]) Man vergleiche:

---

1) In dem grossen Zauberpapyrus der Bibl. Nationale, s. Wessely in den Denkschriften der Ak. der Wiss., philos. hist. Klasse, Wien 1888. 2. S. 120.

2) Dial. c. Tr. c. 63: Καὶ ὁ Τρύφων· Ἰσχυρῶς καὶ διὰ πολλῶν δείκνυταί σοι τοῦτο, φίλε, ἔφη.

3) Wie sehr die antike Philosophie auch in diesen Dingen nicht nur dem abstrakten Gedanken, sondern auch, ich möchte sagen der religiösen Anwendung, vorgearbeitet hat, erkennt man, wenn man bei Seneca ep. 41. 5 liest: 'Quemadmodum radii solis contingunt quidem terram, sed ibi

Justin, Dial. cum Tryph. c. 128.

Ἀτμητον καὶ ἀχώριστον τοῦ πατρὸς ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν, ὅνπερ τρόπον τὸ τοῦ ἡλίου φασὶ φῶς ἐπὶ γῆς εἶναι ἄτμητον καὶ ἀχώριστον ὄντος τοῦ ἡλίου ἐν τῷ οὐρανῷ· καὶ ὅταν δύσῃ, συναποφέρεται τὸ φῶς· οὕτως ὁ πατὴρ ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ καὶ ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν. [1])

Epiphan. *Κατὰ Σαβελλιανῶν* LXII, 1.

Πεμφθέντα τὸν υἱὸν καιρῷ ποτε ὥσπερ ἀκτῖνα καὶ ἐργασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς εὐαγγελικῆς οἰκονομίας καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, ἀναληφθέντα δὲ αὖθις εἰς οὐρανὸν ὥσπερ ὑπὸ ἡλίου πεμφθείσης ἀκτῖνος καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμούσης.

In der 1. Apologie, wo dieselbe Sache kürzer, aber genau entsprechend behandelt wird, ist freilich bestimmt nur von den Juden die Rede. Aber interessant ist es zu sehen, wie hier die Anklage gegen die Juden praecisiert wird: *Ἰουδαῖοι ἡγησάμενοι ἀεὶ τὸν πατέρα τῶν ὅλων λελαληκέναι τῷ Μωϋσεῖ, τοῦ λαλήσαντος αὐτῷ ὄντος υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἄγγελος καὶ ἀπόστολος κέκληται, δικαίως ἐλέγχονται καὶ διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος καὶ δι' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, ὡς οὔτε τὸν πατέρα οὔτε τὸν υἱὸν ἔγνωσαν* (c. 63). Das könnte in jeder Streitschrift gegen die Monarchianer stehen und wiederholt sich auch thatsächlich bei Tertullian ('Ipsum credunt patrem et visum et congressum . .' adv. Prax. c. 16 gegen Ende). Auch die Beschuldigung, dass die Vertreter der absoluten Gottheit dadurch, dass sie die eine Person ausschliessen, auch die andere aufheben und so dem nackten Atheismus verfallen, kehrt hier wieder, nur schärfer und perfider begründet: 'Hoc erit totum ingenium dia-

sunt, unde mittuntur, sic animus magnus ac sacer et in hoc demissus, ut propius quidem divina nossemus, conversatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae'.

1) So bei Otto. Aber die Stelle ist nicht in Ordnung. Ich glaube, dass so zu verbessern ist: *Ἄτμητον καὶ ἀχώριστον τοῦ πατρὸς ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν. Ὅνπερ γὰρ τρόπον τὸ τοῦ ἡλίου, φασί, φῶς, ἐπὶ γῆς εἶναι ἀτμήτου καὶ ἀχωρίστου ὄντος τοῦ ἡλίου ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὅταν δύσῃ, συναποφέρεσθαι τὸ φῶς· οὕτως καὶ ὁ πατὴρ ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ καὶ ὅταν βούληται πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν.*

boli alterum ex altero excludere, dum utrumque in unum sub monarchiae furore concludens neutrum haberi facit, ut et pater non sit, qui scilicet filium non habet, et filius non sit, qui aeque patrem non habet . . . Sic monarchiam tenent, qui nec patrem nec filium continent' (c. 10). So stimmt denn Tertullian überhaupt mit Justin überall da überein, wo es sich um die Interpretation des alten Testamentes im Sinne der Logoslehre handelt, und die Interpretationsweise, die Justin für die allgemein jüdische erklärt, wird bei Tertullian als die monarchianische vorausgesetzt. Am Schlusse seiner Abhandlung aber erklärt er den Monarchianismus geradezu für einen Rückfall ins Iudentum 'Ceterum Iudaicae fidei ista res sic unum Deum credere, ut filium adnumerare ei nolis et post filium spiritum'). Justins Behauptung: *Ἰουδαῖοι πάντες καὶ νῦν διδάσκουσι τὸν ἀνωνόμαστον θεὸν λελαληκέναι τῷ Μωϋσεῖ* (Ap. I c. 63 Anfang) ist — daran braucht hier ja nur erinnert zu werden — falsch. Philo erklärt, dass nicht Gott selbst, sondern sein Abbild, unter welchem er den Logos versteht, aus dem feurigen Busche mit Moses geredet habe [1]). Und wenn Justin den Juden weiter vorwirft, dass sie den Logos nicht als den erstgeborenen Sohn des Vaters erkannt haben: *οἱ γὰρ τὸν υἱὸν πατέρα φάσκοντες εἶναι ἐλέγχονται μήτε τὸν πατέρα ἐπιστάμενοι μήθ' ὅτι ἐστὶν υἱὸς τῷ πατρὶ τῶν ὅλων γινώσκοντες, ὃς λόγος καὶ πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει*, so stehe hier aus demselben Philo eine Stelle für viele: De confusione linguarum c. 14: *τοῦτον πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἐτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε.*[2]) Es sind alte jüdische Streitfragen, die in dem Kampfe zwischen Logoslehre und Monarchianismus auf christlichem Boden zum Austrag gebracht werden.

Die Einwendungen gegen das Evangelium Iohannis, die wir in dem Prologe zu Mc finden, berühren sich eng mit der Polemik der sogenannten Aloger. Wenn der Anfang von Mc dem Anfang von Ioh entgegengestellt und ausgeführt wird, dass nach Mc der Herr nicht als himmlischer Logos auf die Erde

1) De vita Mosis, I. c. 12: *κατὰ μέσην τὴν φλόγα μορφή τις ἦν . . . ἣν ἂν τις ὑπετόπησεν εἰκόνα τοῦ Ὄντος εἶναι, καλείσθω δὲ ἄγγελος.* De confus. ling. c. 28: *θεοῦ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος.*

2) De agricultura c. 12: *Ὁ θεὸς ἄγει προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ πρωτόγονον υἱόν.*

hinabgestiegen sei, sondern seinen Anfang im Fleisch genommen habe und in der Taufe beseelt sei, so knüpften die Aloger in ähnlicher Weise ihren Einspruch ganz besonders an den Anfang von Mc: *λεγόντων αὐτῶν, ὅτι ἰδοὺ καὶ δεύτερον εὐαγγέλιον περὶ Χριστοῦ σημαῖνον καὶ οὐδαμοῦ ἄνωθεν τὴν γέννησιν. ἀλλά, φησίν, ἐν τῷ Ἰορδάνῃ κατῆλθεν τὸ πνεῦμα ἐπ' αὐτὸν καὶ φωνή· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν ηὐδόκησα* (Epiphanius, c. LI, 6 Ende). Wie der Prolog zu Mc die Übereinstimmung von Mt, Mc und Lc augenscheinlich in Gegensatz zu Ioh stellen will, so hoben die Aloger die Abweichung Iohannes' von den Synoptikern hervor: *φάσκουσιν, ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ βιβλία τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις* (ibid. § 4). Diese Abweichung fanden sie besonders darin, dass Johannes nichts von des Herrn vierzigtägigem Aufenthalt in der Wüste und seiner Versuchung durch den Teufel erzähle, sondern statt dessen das Wunder auf der Hochzeit berichte: *οἱ δὲ ἄλλοι εὐαγγελισταὶ φάσκουσιν αὐτὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ πεποιηκέναι τεσσαράκοντα ἡμέρας, πειραζόμενον ὑπὸ τοῦ διαβόλου καὶ τότε ὑποστρέψαντα καὶ παραλαβόντα τοὺς μαθητάς* (ibid.) und *τὸ εὐαγγέλιον τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου, φασί, ψεύδεται. μετὰ γὰρ τὸ εἰπεῖν· "ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο" καὶ ὀλίγα τινὰ εὐθὺς λέγει, ὅτι γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας* (§ 18). Damit stimmt, dass in dem Prologe zu Mc die knappe Zusammenfassung alles dessen, was bei Ioh fehlt, in die beiden Verse 1, 12 und 13 dem Marcus zum Verdienste angerechnet wird.

Trotz dieser unverkennbaren Übereinstimmung muss man sich indessen hüten zu glauben, dass die Aloger auch sonst mit den älteren Monarchianern verwandt gewesen wären. Wir wissen kaum etwas von ihren positiven Anschauungen. Den Späteren erschienen sie als Haeretiker, weil sie das Evangelium und die Apokalypse des Johannes verwarfen. Aber augenscheinlich nur darum, denn es wird nichts Positives gegen sie vorgebracht, und das beweist, dass ihre Verdammung eben lediglich das Resultat einer retrospectiven Betrachtung ist.[1]) Man muss

1) Den Namen Aloger hat ihnen erst der giftige Epiphanius aus Hohn beigelegt; in seiner Quelle waren sie lediglich negativ nach ihrem Widerstande gegen die johanneischen Schriften benannt, wie die Überschrift des betr. Kapitels zeigt: *κατὰ τῆς αἱρέσεως τῆς μὴ δεχομένης τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν* und § 3 .. *οἱ Ἄλογοι — ταύτην γὰρ αὐτοῖς ἐπιτίθημι τὴν ἐπωνυμίαν .. καὶ οὕτως ἐπιθῶμεν αὐτοῖς ὄνομα·*

sich die Bedeutung der selbstverständlichen Thatsache klar machen, dass die Kirche eine geraume Zeit ohne das Evangelium Iohannis war, während sie bereits andere Evangelien besass. Mochte also das Evangelium von dem Apostel stammen oder nicht, so mussten jedenfalls einmal die Gemeinden überlegen, wie sie sich zu dem neuen Evangelium stellen wollten. Dass die Anerkennung nicht allgemein war, davon legt Epiphanius' Bericht über die Aloger Zeugnis ab [1]).

Dorner hat in dem Umstande, dass die Aloger die johanneischen Schriften dem Kerinth beilegten, ein indirektes Zeugnis für ihr Alter finden wollen. Denn, meint er, hätten sie irgend einen Anlass gehabt, das Evangelium des Johannes für neu zu halten, so würden sie das als Grund, es zu verwerfen, in erster Linie geltend gemacht haben [2]). Dies Argument, das in vergröberter Gestalt bei Luthardt [3]) wiederkehrt ('der unglückliche Einfall, die johanneischen Schriften dem Kerinth zuzuschreiben, zeigt, dass die Aloger müssen Gründe gehabt haben, den Ursprung des vierten Evangeliums in die johanneische Zeit und nach Ephesus zu verlegen'), ist recht unbedacht. Denn wenn man verlangt, dass ein Teil der Behauptung wahr sein müsse, lediglich darum, weil sie aufgestellt sei — wie will man dann dem wehren, der eben darum die ganze Behauptung für wahr halten will und sagt: wenn die Aloger das vierte Evangelium dem Kerinth zuschrieben, so müssen sie Gründe gehabt haben? Nun, Gründe werden sie schon gehabt haben, aber wer kann im Ernst behaupten, dass es objektive Gründe gewesen sein müssten? Dass das Evangelium Iohannis nach ihrer Meinung lehrte, dass Christus nicht menschlich geboren, sondern vom Himmel herabgestiegen als fleischgewordener Logos sogleich ohne Taufe und Versuchung zu lehren angefangen habe [4]), ge-

---

εἴχομεν γὰρ τὴν αἵρεσιν καλουμένην ἀποβάλλουσαν Ἰωάννου τὰς βίβλους. εἴχομεν statt εἶχον μὲν des Dindorfschen Textes scheint mir eine notwendige Änderung zu sein).

1) Vgl. die treffenden Bemerkungen bei Harnack, Dogmengeschichte I. S. 620 Anm. über die Bedeutung dieser Thatsache.

2) Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi I. S. 462 Anm.

3) Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums, S. 25.

4) Dass sie das Evangelium so auffassten, scheint mir besonders aus

nügte ihnen vermutlich, es einem Ketzer zuzuschreiben. Warum gerade dem Kerinth? Das möchten wir freilich gerne wissen, aber wir werden uns wohl bescheiden müssen. Die Gründe aber, die sie gegen die Echtheit des Evangeliums vorbrachten, sind von der Art, wie sie notwendig von allen, die auf dem Boden der synoptischen Überlieferung gläubig standen, bei dem ersten Auftreten des Evangeliums erhoben werden mussten. Denn die thatsächlichen Widersprüche mit dieser wurden im Anfang gewiss nicht am wenigsten lebhaft empfunden.

Für das relative Alter der Aloger spricht ein nicht unerhebliches Argument. Epiphanius wundert sich augenscheinlich, dass die Aloger nichts gegen die Briefe des Johannes eingewendet hatten: *Ἐπαίρονται πάλιν τῇ διανοίᾳ οἱ αὐτοὶ λεξιθηροῦντες ἀπείρως, ἵνα δόξωσι παρεκβάλλειν τὰ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου βιβλία, φημὶ δὲ τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου τό τε εὐαγγέλιον καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν, τάχα δὲ καὶ τὰς ἐπιστολάς· συνᾴδουσι γὰρ καὶ αὗται τῷ εὐαγγελίῳ καὶ τῇ Ἀποκαλύψει* (§ 34). Die Bemerkung, dass die Aloger folgerichtig auch die Briefe hätten verwerfen müssen, ist gewiss berechtigt. Wie kommt es nun, dass sie — was ausdrücklich durch diese Stelle bezeugt wird — es nicht gethan haben?

Ich kann mir dies nur so erklären, dass die Briefe noch nicht in gleicher Weise als johanneische Werke Anerkennung gefunden hatten, wie das Evangelium und die Apokalypse, so dass die Aloger, wenn sie sie schon kannten, doch sie zu beachten nicht für nötig hielten. Mag der 1. Johannesbrief von dem Verfasser des Evangeliums herrühren oder nicht, so wird man ohne Bedenken behaupten dürfen, dass er sich erst unter dem Schutze des Evangeliums in der Kirche eingebürgert hat. Noch Eusebius, der mit verhältnismässig grosser Unbefangenheit die Stimmen der Überlieferung über die neutestamentlichen Schriften prüft, hat ein ganz anderes Verhältnis zu dem 1. Johannes- und 1. Petrusbrief als etwa zu den 13 paulinischen Briefen und zu den Evangelien. Denn wenn er auch von beiden ausdrücklich

---

der eben angeführten Stelle § 18 hervorzugehen. Am dritten Tage nach der Fleischwerdung des Logos, so verstanden sie, ereignete sich das Wunder auf der Hochzeit zu Kana. Aus dem Schluss des § 17 geht hervor, dass sie nicht nur das Fehlen der Versuchungs-, sondern auch der Kindheitsgeschichte hervorhoben.

erklärt, dass sie immer allgemein anerkannt worden seien[1]), so verrät doch diese ausdrückliche Erklärung offenbar die Empfindung, dass beide Schriften einer besonderen Beglaubigung nicht unbedürftig seien. Daher achtet er darauf, wer von den Alten sie benutzt[2]), wie er es ausgesprochenermassen gerade bei den *ἀντιλεγόμενα* thut[3]), z. B. bei dem Hebraeerbriefe (III. 38, 1. V. 26. VI. 13, 6), während er nicht daran denkt, für irgend einen der anderen nicht bezweifelten Briefe Belegstellen beizubringen. Allerdings hat schon Polycarp ein Citat aus dem 1. Johannesbrief (ad Philipp. c. 7), das man nicht wegdeuten kann, und wir werden es Eusebius glauben dürfen, dass auch Papias den 1. Johannesbrief ebensowie den 1. Petrusbrief benutzt hat. Aber daraus folgt keineswegs, dass Polycarp oder Papias diese Schriften für apostolisch gehalten hätten. Besonders lehrreich ist in dieser Beziehung der Brief Polycarps an die Philipper. Dieser Brief, der geradezu aus dem 1. Petrusbrief herausgewachsen ist, nennt doch von allen Aposteln als einzige Autorität den Paulus. Und wenn dies z. T. in dem Verhältnis der Adressaten zu Paulus begründet ist und ausdrücklich damit begründet wird (c. 3, 2. und 11, 3), so berührt es doch eigentümlich, wenn Polycarp unmittelbar nachdem er sich den Weg zu zwei Herrenworten durch lauter Gedanken gebahnt hat, die aus dem 1. Petrusbrief entlehnt sind, erklärt, er könne in dem, was er schreibe, nicht mit der Weisheit des Paulus wetteifern (c. 2 und 3). Das schliesst die Annahme aus, dass er den ausgenutzten Brief selbst für petrinisch gehalten oder vorausgesetzt hätte, dass er seinen Lesern als petrinisch bekannt sei. Ebensowenig ist anzunehmen, dass

1) H. E. III. 3, 1. *Πέτρου ἐπιστολὴ μία ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα ἀνωμολόγηται· ταύτῃ δὲ καὶ οἱ πάλαι πρεσβύτεροι ὡς ἀναμφιλέκτῳ κατακέχρηνται.*

Ibid. 24, 17. *Ἰωάννου ἡ προτέρα τῶν ἐπιστολῶν παρά τε τοῖς νῦν καὶ τοῖς ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὡμολόγηται.*

2) III. 39, 17. [*Παπίας*] *κέχρηται μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου ὁμοίως.* V. 8, 7. [*Εἰρηναῖος*] *μέμνηται τῆς Ἰωάννου πρώτης ἐπιστολῆς, ὁμοίως δὲ καὶ τῆς Πέτρου προτέρας.* IV. 14, 9. *Πολύκαρπος κέχρηταί τισι μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Πέτρου προτέρας ἐπιστολῆς.*

3) III. 3, 3. *Προύργου ποιήσομαι ὑποσημήνασθαι τίνες τῶν κατὰ χρόνους ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ὁποίαις κέχρηνται τῶν ἀντιλεγομένων γραφῶν.*

Papias den Brief dem Petrus zugeschrieben hätte, da er ja annimmt, dass Petrus das Evangelium unter griechisch Redenden nur mittelst eines Dolmetschers verkünden konnte (Eus. H. E. III. 39, 15: *Μάρκος ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος*).

Ist nun der Widerspruch der Aloger gegen das Evangelium Iohannis erfolgt, ehe die Briefe eine allgemeine Anerkennung zu finden begonnen hatten, so scheint mir damit ausgemacht, dass dieser Widerspruch sich nicht erst erhoben habe, als das Evangelium bereits seit 'unvordenklichen Zeiten' in der Kirche sich befand, wie Zahn, Gesch. des Kanons, I, S. 254 behauptet.

Die Zeit der Aloger pflegt man aus einer Notiz bei Epiphanius c. LI § 33 zu bestimmen, aus der wir sie als erbitterte Gegner der Montanisten kennen lernen, womit Irenaeus III. 11, 9 übereinstimmt, welcher bezeugt, dass gewisse Haeretiker, unter denen nicht wohl andere als die Aloger des Epiphanius verstanden werden können, 'simul et euangelium [Ioannis] et propheticum repellunt spiritum'.

Die Stelle bei Epiphanius verdient genauer angesehen zu werden, denn unter der Hülle einer theoretischen Erörterung tritt die Erregung leidenschaftlich bewegter Zeitverhältnisse deutlich hervor. Freilich ist die Stelle dem Missverständnis ausgesetzt und wirklich auch verfallen. Die Aloger erhoben gegen Apoc. 2, 18 den Einwand, dass es in Thyatira keine Gemeinde von Christen gebe, und fragten: *πῶς οὖν ἔγραφε τῇ μὴ οὔσῃ;* Das hat man so verstanden, als hätten die Aloger in moderner Weise Quellenkritik getrieben und dem Verfasser der Apokalypse einen historischen Irrtum nachzuweisen gesucht, um daraufhin die Schrift für eine Fälschung zu erklären [1]). Allein die Aloger dachten gar nicht daran, dem Apokalyptiker Unkenntnis der Verhältnisse seiner Zeit vorzuwerfen, sondern auf Grund der Verhältnisse ihrer Zeit stellten sie den prophetischen Geist der Apokalypse in Abrede. Weil sie selbst die Stadt verlassen hatten und die ganze Gemeinde zu den Montanisten übergegangen war, die sie nicht als Christen anerkannten, so spotteten sie mit bitterem Hohne über den Apokalyptiker, der diese Wendung nicht vorausgesehen habe, sondern der Mehrheit Lob

1) S. Zahn, Gesch. des Kanons, I. S. 256 und Harnack, Dogmengesch. 2. Aufl. I. S. 618.

spende (Apoc. 2, 24 ff.) und nur die kleine Zahl, die der falschen Prophetin nachlaufe, verwarne (2, 22), während doch in Wahrheit alle den Weg des Verderbens gegangen und von der Kirche abgefallen seien. Es gab keine Kirche in Thyatira mehr. Was wollte da noch der Brief an die Gemeinde? [1])

Deutlich hebt sich selbst aus der trüben und parteiisch gefärbten Quelle des Epiphanius das Bild des erbitterten Kampfes der schwärmerischen Neuerer und der in ihrem friedlichen Besitze gestörten Anhänger der alten Überlieferung ab: Während diese dort (in Thyatira) wohnten und die Montanisten wie Wölfe die Gedanken der schlichten Gläubigen raubten, brachten sie die ganze Stadt unter ihre Sekte. Die Leugner der Apokalypse aber zogen gegen diese Lehre zu Felde, um sie niederzuwerfen. (*Ἐνοικησάντων τούτων ἐκεῖσε καὶ τῶν κατὰ Φρύγας [καὶ] δίκην λύκων ἁρπαξάντων τὰς διανοίας τῶν ἀκεραίων πιστῶν, μετήνεγκαν τὴν πᾶσαν πόλιν εἰς τὴν αὐτῶν αἵρεσιν, οἵ τε ἀρνούμενοι τὴν Ἀποκάλυψιν κατὰ τοῦ λόγου τούτου εἰς ἀνατροπὴν κατ᾽ ἐκεῖνο καιροῦ ἐστρατεύοντο*).

In *μετήνεγκαν* ist auf jeden Fall nur *οἱ κατὰ Φρύγας* als Subjekt zu denken, nicht zugleich auch die Aloger, wie Zahn will (S. 246 Anm.). Denn nach einer Zwischenbemerkung des Epiphanius über die Verhältnisse in Thyatira zu seiner Zeit, heisst es alsbald: *τότε δὲ ἡ πᾶσα ἐκκλησία ἐκενώθη*[2]) *εἰς τὴν κατὰ Φρύγας* und weiter unten *ὡς μελλούσης τῆς ἐκεῖσε ἐκκλησίας πλανᾶσθαι καὶ χωνεύεσθαι ἐν τῇ κατὰ Φρύγας αἱρέσει.* Das sind ersichtlich Paraphrasen des ersten Ausdrucks *μετήνεγκαν εἰς τὴν αὐτῶν αἵρεσιν*, zu dem sie das Subjekt liefern, wenn dieses etwa unklar wäre, was es nicht ist, denn es ist ja aus

1) *οὐκ ἔνι ἐκεῖ ἐκκλησία Χριστιανῶν ἐν Θυατείροις* (Epiph. LI. 33 Anfang), nämlich *νῦν*, wie Epiphanius richtig versteht, wenn er gleich darauf sagt: *ἐὰν γὰρ εἴπωσιν, οὐκ ἔνι νῦν ἐκκλησία εἰς Θυάτειρα, δεικνύουσι προπεφητευκέναι τὸν Ἰωάννην.* In demselben Umstande, durch welchen die Aloger die Apokalypse widerlegt glaubten, sieht Epiphanius ihre Erfüllung. Inzwischen nämlich hatten die Dinge in Thyatira sich wesentlich geändert. Der Zustand, den die Aloger als einen definitiven betrachtet hatten, hatte sich als vorübergehend herausgestellt, denn zu Epiphanius' Zeit gab es wieder rechtgläubige Gemeinden dort und so war die Frage: *πῶς ἔγραφε τῇ μὴ οὔσῃ;* nicht mehr berechtigt.

2) Lies *ἐκαινώθη*.

dem ganzen Zusammenhange deutlich genug, dass die Montanisten die ganz ausschliesslichen Sieger waren. Den Gegensatz zu *μετήνεγκαν* bildet *οἱ ἀρνούμενοι τὴν Ἀποκάλυψιν ἐστρατεύοντο*. Der *λόγος*, gegen den sie streiten, ist die Apokalypse, aber sofern sie Waffe der Montanisten ist; gegen diese aber richtet sich in Wirklichkeit der Kampf der Aloger. Wo aber waren die Aloger vorher gewesen? Nirgend anders als in Thyatira selbst. Denn *ἐνοικῆσαι* kann nicht bedeuten 'sich niederlassen', wie Zahn annimmt[1]). Als die Montanisten schon gewonnen Spiel hatten, da erhoben sich Leute aus der Gemeinde und versuchten den Kampf, freilich ohne Glück. (*κατ' ἐκεῖνο καιροῦ* sagt Epiph. im Gegensatz zu seiner Zeit, wie aus dem folgenden hervorgeht: *νῦν δέ*). So vollständig war vielmehr ihre Niederlage, dass sie offenbar die Stadt verliessen und mit schmerzlicher Resignation sagten: es giebt keine Kirche in Thyatira mehr. Vorher also hatte es eine Kirche in ihrem Sinne gegeben, d. h. keiner hatte von der Apokalypse und, wie wir hinzusetzen dürfen, auch von dem Evangelium Iohannis etwas gewusst; friedlich hatte man nebeneinander gewohnt, bis die Montanisten in die Gemeinde eingebrochen waren wie die Wölfe in die Schafherde. Darnach wird man mir, hoffe ich, zugeben, dass das *καί* vor *δίκην*, welches allein gegen die durch alle anderen Umstände gebotene Auffassung streitet, als eine gedankenlose Wiederholung eines Schreibers zu tilgen sei. Durchaus unwahrscheinlich aber wäre es auch an sich, dass die skeptischen Aloger in derselben Weise wie die enthusiastischen Montanisten umhergezogen seien, um Propaganda zu machen, und ganz undenkbar, dass diese beiden grundverschiedenen Parteien sich gemeinschaftlich auf die ahnungslose Gemeinde gestürzt hätten. Man wird daher gut thun, diese Darstellung, die Zahn an dem genannten Ort geliefert hat, aufzugeben und dafür das Bild eines Vorganges einzutauschen, der sich gewiss in vielen Gemeinden wiederholt hat.

Will man aus diesem Bilde eine Zeitbestimmung für die Aloger gewinnen, so darf man nicht übersehen, dass Epiphanius die Argumentation gegen Apoc. 2, 18 ausdrücklich einem Teil von ihnen zuschreibt (§ 33 Anf.). Es ist an sich möglich, dass schon

1) Part. Aor. statt Praes. auch weiter unten: *προεθέσπισε ἐν τῷ στόματι τοῦ Ἰωάννου προφητεύσαντος*.

früher Widerspruch gegen die johanneischen Schriften erhoben war, aber es hat freilich alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass der offene Kampf ausbrach, als der Montanismus in einer die besonnenen Elemente erschreckenden Weise die Wirkung offenbarte, die die johanneischen Schriften gehabt hatten [1]).

Zweifellos ist dieser Kampf von seiten der Aloger auch schriftlich geführt worden, und noch nachweisbar ist, dass ihre Argumente gegen die Apokalypse die Grundlage für spätere Angriffe gebildet haben. Wenn ein gewisser Gaius in Rom unter Zephyrin in einem Dialoge gegen Proclus [2]) behauptete, die Apokalypse sei nicht von Johannes, sondern von Kerinth, so hat er damit nur früher Ausgesprochenes wiederholt [3]). Es ist mir aber nicht zweifelhaft, dass noch Dionysius von Alexandria ihre Schriften gekannt hat. Wenn seine Aussagen über Kerinth mit denen des Gaius fast wörtlich übereinstimmen, so ist das doch noch nicht, wie Zahn meint [4]), ein Beweis, dass er sie von diesem entlehnt habe. Eusebius' Eindruck, dem wir die Kenntnis beider Urteile verdanken, ist das jedenfalls nicht gewesen. Sonst würde er nicht sagen, indem er dem Zeugnis des Gaius über Kerinth das des Dionysius zur Bekräftigung hinzufügt, dass Dionysius aus ältester Überlieferung schöpfe [5]), und es ist nicht einzusehen, warum man die eigene Aussage des Dionysius bezweifeln soll, der sich ausdrücklich auf das Zeugnis mehrerer beruft [6]). Wie nun aber die Aloger dazu kamen, den Kerinth für den Autor des Evangeliums und der Apokalypse des Johannes auszugeben, ist bis jetzt völlig unerklärt geblieben. Was Irenaeus über Kerinth überliefert (I. 26, 1) steht in entschiedenem Widerspruch mit ihrer Annahme, und Epiphanius versäumt es nicht, ihnen

1) Dies ist Harnacks Auffassung: 'Der Montanismus zeigt uns den ersten Eindruck, den das Johannesevangelium auf Heidenchristen gemacht hat'. (Dogmengesch. I. S. 359 Anm.).

2) Cf. Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur, I. S. 601.

3) So Zahn, Gesch. des Kanons, I. S. 234.

4) Ibid. S. 230. Nach einer späteren Auffassung desselben Verfassers auf S. 235 kennt Dionysius den Gaius nur durch Vermittlung des Hippolytus.

5) H. E. III. 28, 7: *Καὶ Διονύσιος .. περὶ τῆς Ἰωάννου Ἀποκαλύψεως εἰπών τινα ὡς ἐκ τῆς ἀνέκαθεν παραδόσεως τοῦ αὐτοῦ μέμνηται ἀνδρός.*

6) Ibid. VII. 25, 1: *"Τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν ἠθέτησαν τὸ βιβλίον"*.

diesen Widerspruch vorzurücken: *Πῶς ἔσται Κηρίνθου τὰ κατα Κηρίνθου λέγοντα; Κήρινθος γὰρ πρόσφατον καὶ φιλὸν τὸν Χριστὸν λέγει ἄνθρωπον* (LI, 4). Gewiss dürfen wir annehmen, dass zu ihrer Zeit die Behauptung noch nicht aufgestellt war, das Evangelium sei gegen Kerinth geschrieben [1]), und vielleicht, dass diese Behauptung nicht ohne Rücksicht auf sie aufgestellt wurde. Aber damit kommen wir ihren Motiven nicht näher. Was sie bei der Apokalypse bestimmte, darüber lässt sich vielleicht wenigstens einiger Aufschluss aus der wichtigen Überlieferung des Dionysius gewinnen.

Ich stelle die Auszüge des Eusebius aus Gaius und Dionysius einander gegenüber:

H. E. VII. 25

[*Διονύσιος*] *περὶ τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου ταῦτά φησι· Τινὲς μὲν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν ἠθέτησαν καὶ ἀνεσκεύασαν πάντη τὸ βιβλίον καθ' ἕκαστον κεφάλαιον διευθύνοντες*[2]) *ἄγνωστόν τε καὶ ἀσυλλόγιστον ἀποφαίνοντες ψεύδεσθαί τε τὴν ἐπιγραφήν*[3]). *Ἰωάννου γὰρ οὐκ εἶναι λέγουσιν· ἀλλ' οὐδ' ἀποκάλυψιν εἶναι τὴν σφοδρῷ καὶ παχεῖ κεκαλυμμένην τῷ τῆς ἀγνοίας παραπετάσματι*[4]) *καὶ οὐχ ὅπως τῶν ἀποστόλων*

H. E. III, 28.

Γάϊος ἐν τῇ φερομένῃ αὐτοῦ ζητήσει ταῦτα περὶ

1) Iren. III, 11, 1. 'Ioannes Domini discipulus volens per euangelii annuntiationem auferre eum qui a Cerintho inseminatus erat hominibus errorem'.

2) Der Ausdruck *καθ' ἕκαστον κεφάλαιον διευθύνοντες* ist noch kein Beweis, wie Zahn, Gesch. des Kanons I. S. 236 und II. S. 990, behauptet, dass Dionysius aus den Capita adversum Gaium, von denen neuerdings fünf Fragmente wiedergefunden sind (Zahn a. a. O. II, S. 974 ff.), geschöpft habe. Denn dass auch die Aloger die Apokalypse Punkt für Punkt durchgenommen hatten, geht ganz deutlich aus Epiphanius hervor. Denn wenn er auch nur ein paar Einwände aus ihrer Kritik herausgreift (wir erfahren, dass sie Apoc. 8, 2 (§ 32), 2, 18 (§ 33) und 9, 14 (§ 34) bestritten), so zeigt sich daraus doch, dass diese bei den einzelnen Stellen einsetzte und von Stelle zu Stelle, sie in der üblichen Weise verbindend, fortschritt (§ 33 *φάσκουσιν ἀντιλέγοντες ὅτι εἶπε πάλιν· γράψον τῷ ἀγγέλῳ* u. s. w. *πάλιν* gehört den Alogern an).

3) Vgl. Epiphanius LI, 18: *Τὸ εὐαγγέλιον τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου, φασί, ψεύδεται.*

4) Diese Behauptung wird durch die Behandlung der Aloger von Apoc. 2, 18 (Ep. LI, 33) hübsch illustriert. Vgl. oben S. 53.

λων τινά, ἀλλ' οὐδ' ὅλως τῶν ἁγίων ἢ τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας τούτου γεγονέναι ποιητὴν τοῦ συγγράμματος, Κήρινθον δὲ τὸν καὶ τὴν ἀπ' ἐκείνου κληθεῖσαν Κηρινθιανὴν συστησάμενον αἵρεσιν ἀξιόπιστον ἐπιφημίσαι θελήσαντα τῷ ἑαυτοῦ πλάσματι ὄνομα. τοῦτο γὰρ εἶναι τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ τὸ δόγμα ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν καὶ ὢν αὐτὸς ὠρέγετο φιλοσώματος ὢν καὶ πάνυ σαρκικός, ἐν τούτοις ὀνειροπολεῖν ἔσεσθαι γαστρὸς καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμοναῖς, τουτέστι σιτίοις καὶ ποτοῖς καὶ γάμοις καὶ δι' ὧν εὐφημότερον ταῦτα ᾠήθη πορίζεσθαι ἑορταῖς καὶ θυσίαις καὶ ἱερείων σφαγαῖς. τοῦ αὐτοῦ γράφει· Ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας ψευδόμενος ἐπεισάγει λέγων μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν. καὶ ἐχθρὸς ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἑορτῆς θέλων πλανᾶν λέγει γίνεσθαι.

Es ist vollkommen richtig, wenn Zahn in den Worten des Gaius den zeigenden Engel, die Hochzeit des Lammes, das Millennium nach der ersten Auferstehung, das vom Himmel zur Erde niedersteigende Jerusalem der johanneischen Apokalypse wiederfindet (Gesch. des Kanons, I. S. 232). Aber gerade hierin unterscheidet sich die Ausführung des Gaius von der des Dionysius: Gaius schöpft — so wenigstens ist seine Behauptung eingekleidet — alles, was er über Kerinth aussagt aus der Apokalypse, die er für sein Werk erklärt, Dionysius oder vielmehr seine Gewährsleute, beweisen aus der Übereinstimmung der Apokalypse mit der ihnen — sei es wirklich, sei es vorgeblich — sonst bekannten Lehre des Kerinth, dass jene sein Werk sei. Gaius behauptet mit Unrecht, dass in der Apokalypse gelehrt werde, das Fleisch werde in dem neuen Jerusalem wieder den Leidenschaften und Lüsten fröhnen. Das mag, cum grano salis verstanden, die Meinung des Apokalyptikers sein, aber ausdrücklich gesprochen wird von rein sinnlichem Geniessen in der Apokalypse nicht, und wenn Justin, der sie als johanneisch anerkennt, zwischen den Schilderungen von dem tausendjährigen

Reiche und dem Evangelium keinen Widerspruch findet[1]), so lässt sich jedenfalls kein direktes Zeugnis aus der Apokalypse dagegen erbringen. Im Gegensatz zu Gaius wissen oder behaupten die Gewährsmänner des Dionysius zu wissen, dass Kerinth der Meinung sei, dass im 1000jährigen Reiche überall gegessen und getrunken und gefreit werde, und erst im Lichte dieser Lehre entdecken sie in der Apokalypse Züge, die Gaius darin unmittelbar zu sehen glaubt. Wenn nun Eusebius, wie gesagt, behauptet, dass Dionysius *ὡς ἐκ τῆς ἀνέκαθεν παραδόσεως* rede (III. 28, 3), so ist es nicht ganz klar, worauf sich diese Behauptung gründet. Sie mag sich aus dem uns unbekannten Zusammenhange der Auseinandersetzungen Dionys' erklärt haben, sie mag auch lediglich auf den Worten *τινὲς πρὸ ἡμῶν* beruhen (VII. 25, 1). Wie dem auch sei, so wird jeder, glaub' ich, der die chiliastischen Träumereien des Papias kennt, durch Dionysius an diese erinnert werden: *καὶ ἄλλα ὁ αὐτὸς ὡσὰν ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἥκοντα παρατέθειται . . . ἐν οἷς καὶ χιλιάδα τινά φησιν ἐτῶν ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν σωματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης* (H. E. III. 39, 11. 12). Seinen Spuren folgend erklärt Irenaeus, dass die Frucht des Weinstocks, die der Herr mit seinen Jüngern in dem Reiche seines Vaters trinken wolle, auf Erden und im Fleische getrunken werden werde (V. 33, 1), dass Gott den Gerechten den Tisch im eigentlichen Sinne bereiten (33, 2) und dass die bei der Errichtung des Reiches Übriggebliebenen sich auf Erden vermehren würden (35, 1). Ausdrücklich der Überlieferung der Presbyter, die Johannes, den Schüler des Herrn, gesehen hätten, werden die Schilderungen von den unermesslichen Quantitäten von Wein und Weizenmehl im tausendjährigen Reiche entlehnt, die in der That nur einer der Völlerei ganz ergebenen Phantasie entsprungen sein können (33, 3). Da ist es nun doch in hohem Grade interessant, zu sehen, dass in einer dem Papias noch nahen Zeit dieselben Überlieferungen, die dieser von dem Apostel Johannes herleitete, von

1) Dial. c. Tryph. c. 81. *Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε . . . . Ὅπερ καὶ ὁ κύριος ἡμῶν εἶπεν, ὅτι οὔτε γαμήσουσιν οὔτε γαμηθήσονται ἀλλὰ ἰσάγγελοι ἔσονται τέκνα τοῦ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως ὄντες.*

anderen Leuten mit Recht oder Unrecht auf den Ketzer Kerinth zurückgeführt wurden.

So viel ist sicher, dass die Aloger den Kerinth für den Verfasser der Apokalypse zu halten ganz bestimmte Gründe zu haben glaubten. Erwägen wir die ungeheure Verschiedenheit der Apokalypse und des Evangeliums, so ist es klar, dass sie bei diesem die Verfasserfrage nicht aus ihm selbst beantwortet haben können. Es bleibt daher wohl nur die Annahme übrig, dass sie die Autorschaft des Kerinth auch auf das Evangelium übertrugen, weil von der anderen Seite behauptet wurde, dass Evangelium und Apokalypse von demselben Verfasser seien, wogegen sie nichts einzuwenden haben konnten, da ihnen jenes so widerwärtig wie diese war.

Dass die Aloger nichts Positives gegen die allgemeine Kirchenlehre vorgebracht haben, dafür wird man, wie Zahn (I. S. 246 ff. und 258 ff.) und Harnack gethan, gewiss mit Recht das argumentum e silentio geltend machen dürfen, das unsere Quellen uns bieten. Denn was diese ihnen vorwerfen, ist eben immer nur das Negative, dass sie das Evangelium und die Apokalypse des Johannes verwerfen, und es ist ganz deutlich, dass dies die einzige Schranke ist, die sie von ihren Gegnern trennt. Unzweifelhaft ist, dass sie selbst durchaus auf kirchlichem Boden zu stehen glaubten und mit ihrer Opposition nur das Interesse und die Würde der Kirche wahrnehmen wollten (Epiph. LI. 3 *οὐκ ἄξια αὐτὰ εἶναι φασιν ἐν ἐκκλησίᾳ*). Wenn freilich Harnack meint, ihre Kirchlichkeit werde ihnen von Hippolyt ausdrücklich bezeugt, auch Irenaeus habe sie nicht für Ketzer gehalten und zwischen ihnen und den Montanisten sich als 'den Mann der kirchlichen Mitte' gefühlt (Dogmengesch. I. S. 619), so vermag ich davon keine Spur zu finden. Dass sie das Evangelium Iohannis ablehnten, musste ihnen, sobald es einmal von der Kirche angenommen war, natürlich zur grössten Sünde angerechnet werden, und die Logoslehre war doch wahrlich Irenaeus wie Hippolyt zu wichtig, als dass sie irgend jemand, der zur Kirche zählen wollte, es hätten frei stellen sollen, welche Stellung er dazu nehmen wollte. Daher spricht denn auch Irenaeus sie der Sünden grösster schuldig: 'per haec omnia peccantes in spiritum Dei in irremissibile incidunt peccatum' (III. 11, 9) und dieses Urteil kehrt bei Epiphanius wieder: *φθάνει καὶ ἐπ' αὐτοὺς τὸ*

εἰρημένον· ὅτι τῷ βλασφημοῦντι εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι (LI. 35). Bei Epiphanius aber wird nichts zu ihren Gunsten gesagt, und die Stellen, die Harnack in diesem Sinne anführt (a. a. O.), erscheinen im Zusammenhange vielmehr als die schwersten Anklagen. Nicht ihre thatsächliche Übereinstimmung mit der allgemeinen Lehre wird ihnen bezeugt, sondern die von ihnen behauptete Übereinstimmung als ein unberechtigter Anspruch und blinde Selbsttäuschung zurückgewiesen: ἀπ' αὐτῆς τῆς εἰςβολῆς ἐλήλεγκται ἡ τούτων ματαιοσυκοφαντία μωρά τις οὖσα καὶ μὴ νοοῦσα πόθεν διελέγχεται. δοκοῦσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τὰ ἴσα πιστεύειν ἡμῖν, μὴ κατέχοντες δὲ τὰ ἀσφαλῆ τοῦ ἐκ θεοῦ οἰκονομηθέντος ἡμῖν διὰ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου κηρύγματος εὑρεθήσονται διελεγχόμενοι ἐν οἷς ἀγνοοῦσι. πῶς κατὰ τῆς ἀληθείας ἐπαίρονται τὴν γνῶσιν (Epiph. LI. 4): 'Sie bilden sich ein, sie hätten denselben Glauben wie wir, und wissen nicht, dass sie in ihrer (eingebildeten) Erkenntnis sich gegen die Wahrheit erheben.' Ebenso sind im folgenden die Worte, die Harnack zu ihren Gunsten zu deuten scheint, καὶ δοκοῦσι λοιπὸν ἐπιλαμβάνεσθαι τῆς ἁγίας καὶ ἐνθέου διδασκαλίας, gegen sie gerichtet. Sie stehen im engsten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden: φάσκουσι γὰρ καθ' ἑαυτῶν — οὐ γὰρ ἂν εἴποιμι κατὰ τῆς ἀληθείας — ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ βιβλία τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις, καὶ δοκοῦσι u. s. w. 'Sie behaupten gegen sich selbst — denn ich möchte nicht sagen: gegen die Wahrheit [1]) — dass seine Bücher nicht im Einklang mit den übrigen Aposteln stehen, und bilden sich ein, die heilige und gotterfüllte Lehre (nämlich des Johannes) anzugreifen' [2]). Das aber

1) Cf. § 17: τοῖς ἐναντιουμένοις ἑαυτοῖς· οὐ γὰρ λέγω τῇ ἀληθείᾳ, ἐπεὶ μηδὲ δύνανται.

2) Ich freue mich, soweit ich sonst von ihm abweiche, an dieser Stelle mit Zahn, Gesch. des K.s, I. S. 248 Anm., zusammenzutreffen. Nur die Bedeutung des δοκεῖν ist von ihm nicht richtig gefasst, das hier nicht gleich *videri*, sondern gleich *sibi videri* steht: 'sie merken nicht, dass sie gegen sich selber streiten, während sie gegen Johannes zu streiten glauben.' Übrigens schreibt er hier wörtlich seine Quelle aus, so wörtlich, dass er ganz vergisst, dass ja die Aloger längst verstaubt sind (καὶ ἐάν γε θελήσωσιν ἀνανῆψαί τε καὶ κατανοῆσαι, γνώσονται folgt auf den oben citierten mit γνῶσιν schliessenden Satz). Dafür, dass ἐπιλαμβάνεσθαι hier nicht heissen könne 'festhalten', sondern 'angreifen', weist Zahn auf § 33 (ἐπιλαμβάνον-

geht allerdings aus diesen Stellen hervor, dass sich die Aloger selbst gegenüber den Anhängern des Evangelium Iohannis als die Konservativen fühlten, und dies Gefühl hätten sie schwerlich haben können, wenn jenes längst eingebürgert gewesen wäre.

Nach dem, was wir wissen, haben die Aloger sich in ihrem Kampfe gegen die johanneischen Schriften nicht auf ausführliche christologische Erörterungen eingelassen. Sie scheinen nüchterne, der Spekulation abholde Männer gewesen zu sein, die sich in einer traditionellen Auffassung der Person des Heilands sicher fühlten. Wenn sie den Anfang des Evangelium Marci gegen das Evangelium Iohannis ausspielten, so thaten sie das sicher nicht, weil sie auf dieses mehr Wert legten als auf Mt und Lc, sondern weil es wie das Evangelium Iohannis die Erzählung sogleich mit der Lehrthätigkeit Jesu beginnt, ohne doch, wie dieses ihnen zu thun schien, anzunehmen, dass Christus erst damals vom Himmel auf die Erde gekommen sei (vgl. oben S. 49). Für die Kindheitsgeschichte beriefen sie sich auf die übrigen Evangelisten (§ 17 gegen Ende), und nichts berechtigt uns zu der Annahme, dass sie die übernatürliche Geburt Christi geleugnet hätten. Man darf auch nicht die Möglichkeit zugestehen, wie Harnack thut (Dogmengesch. I. S. 619 Anm. 3), als wenn eine Wendung des Epiphanius gegen Leute, die annähmen, dass Christus, anfangs blosser Mensch, erst in der Taufe zum Gottessohn erhöht sei, gegen die Aloger gerichtet wäre. Die Aloger nahmen daran Anstoss, dass Johannes weder die Jordantaufe noch die Versuchung erzähle. Epiphanius führt aus, dass das Wesentliche, nämlich das Zeugnis des Täufers für Christus, auch Johannes bringe, dass er aber das andere absichtlich auslasse, weil es einmal nicht nötig gewesen sei, schon Gesagtes zu wiederholen, dann aber, um auf die Hauptsache, die *ἄνωθεν*

ται τούτου τοῦ ῥητοῦ) hin. Noch näher liegen die Worte in eben diesem § 4, mit denen er die mit dem Mangel an *συμφωνία* begründete Anklage gegen das Evangelium zurückweist und so den Sinn der oben citierten Worte noch einmal unzweideutig klarstellt: *οὐκ οἴδασιν οἱ ἀπαρακολούθητοι ὅτι ἑκάστῳ εὐαγγελιστῇ μεμελέτηται συμφώνως μὲν τοῖς ἑτέροις λαλῆσαι τὰ ὑπ' ἐκείνων εἰρημένα, ἄλλα δὲ τὰ μὴ ὑπ' ἐκείνων ῥηθέντα, παραλειφθέντα δὲ οὕτως ἀποκαλύψαι. οὐ γὰρ ἦν αὐτῶν τὸ θέλημα, ἀλλὰ ἐκ πνεύματος ἁγίου ἡ ἀκολουθία καὶ ἡ διδασκαλία. εἰ γὰρ τούτου βούλονται ἐπιλαμβάνεσθαι, μαθέτωσαν* u. s. w.

οἰκονομία, den Nachdruck zu legen, zur Bekämpfung derjenigen, die behaupteten, dass Christus als blosser Mensch geboren sei[1]. Es wird also angenommen, dass diese Leute auch von den Alogern als Gegner angesehen werden, und diese werden nur getadelt, weil sie die Absicht des Evangelisten verkennen.

An einer Stelle, die, wenn ich nicht irre, noch nicht genügend beachtet ist, erfahren wir direkt etwas über die Vorstellung der Aloger von der Wesenheit Christi, freilich auch nur nach der negativen Seite. Sie tadelten das Evangelium, dass es den Sohn dem Vater gleich setze: "*ἴσον γάρ, φασίν, ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ*" *λέγει τὸ εὐαγγέλιον* (Epiph. LI. 21)[2].

Dies Zeugnis ist von grosser Bedeutung: es beweist, dass die Aloger mit dem Monarchianismus, auch mit dem sogenannten dynamistischen (den man freilich meiner Meinung besser nicht als Monarchianismus bezeichnete) nichts zu thun haben. Sie werden in naiver Weise an der Gottessohnschaft Christi festgehalten haben, ohne sich um die Finessen der *οἰκονομία* zu kümmern. Von Haus aus weder Sekte noch Partei, vertraten sie die breite Durchschnittsmeinung. Aber sie wurden von der

---

1) *Ὁρᾷς ὅτι οὐδὲν κατὰ λησμονὴν* [*ὑφηγεῖται*] *παρέλειψε* [*δὲ*] *ὁ Ἰωάννης τὰ τῷ Ματθαίῳ εἰρημένα. οὐ γὰρ ἦν χρεία ἐκείνων οὐκέτι, ἀλλὰ τῆς τελείας φράσεως πρὸς ἀντίρρησιν τῶν νομιζόντων ἀπὸ Μαρίας καὶ δεῦρο Χριστὸν αὐτὸν καλεῖσθαι καὶ υἱὸν θεοῦ, καὶ εἶναι μὲν πρότερον ψιλὸν ἄνθρωπον, κατὰ προκοπὴν δὲ εἰληφέναι τὴν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ προσηγορίαν* (§ 18). Durch die Streichung der eingeklammerten Wörter wird man jedenfalls dem Sinne des Epiphanius gerecht, aber gewiss nicht der Form; doch ich sehe keinen sicheren Weg der Verbesserung. Eine schwere Verderbnis steckt offenbar auch in den Worten *ἀπὸ Μαρίας — καὶ υἱὸν θεοῦ*. Zum Glück machen die folgenden Worte das, worauf es ankommt, klar.

2) Der Zusammenhang ist der, dass Epiph. Ioh 5, 18 (*πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ*) citiert, nachdem er, um den Unverstand der Aloger zu zeigen, Ioh 2, 12—5, 15 summarisch durchgenommen hat. Daran knüpft er die Frage: *πῶς οὖν* ⟨*οὐ*⟩ *καταγνωστέαι αἱ αἱρέσεις ἐλλιπῆ ποιοῦσαι τὸν υἱὸν πρὸς τὸν πατέρα;* (Das notwendige *οὐ* fehlt in dem verwilderten Dindorfschen Texte). Hieran schliessen sich die oben citierten Worte. Diese werden demnach von Epiph. als Beweis seiner Behauptung, dass die Aloger dem Sohne die ihm gebührende Würde nicht zuerkennen wollen, angeführt. Sie sind also von den Alogern im Tone des Vorwurfs gegen das Evangelium gerichtet gewesen.

Zeit überholt und gerieten in die Minorität und so verfielen diese Konservativen der Verdammung.

Doch es ist Zeit, von den Alogern zu unsern Prologen zurückzukehren und nunmehr der Frage näher zu treten, wo und wann sie geschrieben sind.

Nach allem Vorausgegangenen ist klar, dass sie nur unter der Herrschaft des Monarchianismus entstanden sein können. Bedenken wir ferner, dass sie nicht wohl Aufnahme in die Vulgata hätten finden können, wenn sie nicht seit alters bekannt und allgemein beliebt gewesen wären, so werden wir nach einem centralen Punkte des christlichen Occidents gewiesen, von wo aus sie durch die Evangelienhandschriften, für die sie bestimmt waren, verbreitet worden sein müssen. Dann aber kann es sich nur um Rom und Karthago handeln.

Über den Verlauf der monarchianischen Bewegung in Karthago sind wir nicht weiter unterrichtet und wir wissen nicht, ob Tertullian, wie er zuversichtlich erwartete, ihre Unterdrückung gelang. In Rom war der Monarchianismus während des ersten Drittels des dritten Jahrhunderts officielle Lehre und es fehlt nicht an Spuren, dass sich monarchianische Anschauungen hier noch lange gehalten haben (vgl. Harnack, Dogmengesch. I. S. 673).

Liegt nun so von vornherein die Annahme, dass die Prologe in Rom entstanden seien, näher, so kann sogleich festgestellt werden, dass wenigstens kein Moment dagegen spricht. Schon bald nach Hippolyt muss das Lateinische in den christlichen Kreisen Roms mehr und mehr in Gebrauch gekommen sein. Im Jahre 250 korrespondieren die römischen Presbyter und Diakonen mit Cyprian lateinisch und zu derselben Zeit schreibt Novatian in Rom lateinisch. Vergleichen wir mit dem Latein dieser das Latein unserer Prologe, so erscheint dieses ungleich mühsamer und schwieriger. Das scheint nicht ganz allein an dem Gegenstande und der geistigen Inferiorität des Verfassers zu liegen. Öfters erscheint der Ausdruck geradezu durch das Griechische gebunden und einiges ist nur aus diesem verständlich (vgl. oben S. 13 und 15). Dennoch ist es wahrscheinlich, dass nicht sowohl eine Übersetzung als vielmehr eine Überarbeitung verschiedener griechischer Quellen vorliegt. So wenigstens würde die formale Gleichheit bei den vorhandenen materialen Widersprüchen am leichtesten zu erklären sein.

Sind aber die Prologe in Rom für eine Ausgabe der Evangelien verfasst, so müssen wir sie als ein Zeugnis einer in dem ersten Drittel des dritten Jahrhunderts von hier ausgegangenen Übersetzung, mindestens der Evangelien, ansehen. Daran würde sich nichts ändern, wenn auch die Prologe selbst als direkte Übersetzungen anzusehen wären, denn auch diese Übersetzung müsste noch innerhalb der genannten Zeit erfolgt sein, da doch zweifellos anzunehmen wäre, dass der Übersetzer sich selbst des monarchianischen Charakters der Prologe wohl bewusst gewesen sei und auf ein volles Verständnis dafür gerechnet habe. Aber die Prologe scheinen nicht nur eine lateinische Ausgabe der Evangelien, sondern eine Gesamtausgabe des A. und N. Testaments zu bezeugen; jedenfalls setzen sie dieses als ein einheitliches Ganzes voraus (s. Argum. Ioh S. 7, 4 ff.). Für Karthago bezeugen die Citate in Cyprians Schriften den Gebrauch einer bestimmten Übersetzung, deren weitere Verbreitung sich erweisen lässt und die man mit Grund als den officiellen Text der afrikanischen Kirche ansehen kann. Mit diesem Text stimmen aber weder Novatian [1]) noch die mit Cyprian korrespondierenden römischen Presbyter überein [2]). Wenn nun auch Novatian und die Presbyter keine gemeinsamen Citate zu unmittelbarer Vergleichung bieten, so lässt sich die Verwandtschaft ihrer Texte doch indirekt durch Vergleichung mit dem sogenannten europäischen Texte erkennen, dem beide nah verwandt und von dessen Vertretern namentlich der Vercellensis, *a*, der vielleicht dem cyprianischen Text am entschiedensten gegenübersteht, eine auffallende Übereinstimmung mit Novatian zeigt. Wir können also mit einiger Wahrscheinlichkeit behaupten, dass der afrikanische Bibeltext zu Cyprians Zeit in Rom nicht der übliche war. Von den wenigen Citaten und Anspielungen auf Bibelstellen in den Prologen ist lehrreich für den zugrunde gelegten Text nur eine, Argumentum Ioh S. 6, 19 'verbum caro factum est'. In dem Prologe zu dem Evangelium Iohannis stehen sich als afrikanische und nicht-afrikanische Übersetzung von *λόγος verbum* und *sermo* gegenüber. *Verbum* haben wie die

1) Vgl. Demmler, Über den Verfasser der Traktate De bono pudicitiae und De spectaculis, S. 50. Tübingen 1894.

Cf. Cypriani opera, ep. 30 und 31, Hartel p. 555 und 559 f.

Vulgata so die Italahandschriften *a b f* u. s. w. Dagegen hat Cyprian Ioh 1, 1 zweifellos *sermo* gelesen, wie Testim. II. 3 und 6 zeigen, wo es von *B* und der ausschlaggebenden Handschrift *L* geboten wird. Auch Tertullian giebt λόγος mit *verbum* nur ganz vereinzelt wieder, weitaus am häufigsten dagegen mit *sermo*, und ausdrücklich bemerkt er, dass dies die übliche Übersetzung sei: 'iam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis *sermonem* dicere in primordio apud Deum fuisse' (adv. Prax. c. 5) [1]).

Wir haben gesehen, dass nach unseren Prologen das Evangelium Matthaei an erster, Ioh an zweiter Stelle stand. Ob Mc auf Lc folgen sollte oder umgekehrt, lässt sich mit Sicherheit nicht entscheiden, da ja der Verfasser der Prologe über das chronologische Verhältnis beider mit sich selbst in Widerspruch steht (vgl. oben S. 37). Aber dass er die chronologische Abfolge der Evangelien nicht als das entscheidende Moment für ihre Anordnung ansah, spricht er in dem Prologe zu Ioh deutlich genug aus: Johannes hat zwar zuletzt von allen sein Evangelium geschrieben, aber wegen seiner Würdigkeit steht er doch an zweiter Stelle. Da nun der Verfasser Mc als eine Art Compendium ansieht, bestimmt, die Summe des Ganzen zum Verständnis zu bringen, so musste ihm hierfür der letzte Platz als der geeignete erscheinen. Ging er aber von dieser Reihenfolge als der gegebenen aus, so würde es einigermassen begreiflich sein, dass er einen Augenblick die zeitlichen Verhältnisse der Evangelisten vergass und der ihm als der letzte erschien, den er als den letzten in der Reihenfolge zu sehen gewohnt war. Ist diese Vermutung richtig, so haben wir in unseren Prologen das älteste Zeugnis für die Reihenfolge Mt Ioh Lc Mc. Zahn führt nicht weniger als sieben verschiedene Reihenfolgen der Evangelien auf (s. Gesch. des Kanons II. 367 ff.), aber eine grössere Verbreitung lässt sich neben der üblichen Ordnung der griechischen Handschriften nur für die Reihenfolge Mt Ioh Lc Mc nachweisen. Alle erhaltenen vorhieronymianischen lateinischen Evangelientexte, soweit sie überhaupt die ursprüngliche Ordnung bewahrt haben, befolgen sie bis auf eine, und das ist gerade die, die den cyprianischen Text am treuesten be-

1) Cf. Rönsch, das N. Testament Tertullians, S. 250 ff.

wahrt hat, *k*. In ihr bildeten Mc und Mt, wovon allein Fragmente erhalten sind, den Schluss [1]). Diese Abweichung spricht dafür, dass die Reihenfolge Mt Ioh Lc Mc nicht aus Karthago stammt [2]). Damit ist ein weiterer Anhalt für die Annahme gegeben, dass unsere Prologe nach Rom gehören.

Wenn aber die Prologe in Rom entstanden sind, so sind sie das älteste Aktenstück aus der römischen Kirche zu der Geschichte des Kanons nächst dem muratorischen Fragment. Zeitlich dürften kaum 30 Jahre zwischen beiden liegen, vorausgesetzt, dass jenes gegen 200 entstanden ist. Unter solchen Umständen wird man erwarten, dass beide Vergleichspunkte bieten, und thatsächlich berühren sie sich wiederholt im Ausdruck und Gedanken.

Von Lucas sagt der Fragmentist [3]), dass er in der Apostelgeschichte die einzelnen Vorgänge, die sich in seiner Gegenwart abgespielt hätten, auf das beste für Theophilus zusammengefasst habe: 'Lucas optime Theophilo conprendit, quae sub praesentia eius singula gerebantur' (Z. 35 ff.), von Marcus der Prolog: 'singula in brevi conpingens'. Beide legen sich ausgesprochenermassen Beschränkung auf; so sagt der Fragmentist von den paulinischen Briefen: 'de quibus singulis non necesse est a nobis disputari' (Z. 46) [4]), der Prolog zu Ioh S. 7, 16 'quorum vel scripturarum tempore dispositio vel librorum ordinatio per singula a nobis non exponitur'. Die Wendung 'epistulae Pauli ... volentibus intellegere ipsae declarant' (Z. 39) lässt sich vergleichen mit Prol. Ioh S. 7, 1 'singula quaeque ... euangelii ratio quaerentibus monstrat'. Z. 42 *schisma haeresis* wird man am besten als einen pleonastischen Ausdruck fassen, wie sie in den Prologen mehrfach begegnen (s. oben S. 22). Z. 18 *credentium fides* erinnert, wenn es auch erträglicher ist, an Mt S. 5, 9 *credendi*

1) Cf. Wordsworth in: Old-Latin Biblical Texts, II. p. X und XII, Oxford, 1886.

2) Welche Reihenfolge Cyprian in seiner Handschrift vor sich hatte, lässt sich aus seinen Citaten nicht erkennen, da in diesen die Evangelien bald so, bald anders aufeinander folgen. Vgl Zahn, Gesch. des Kanons, II. 366 f.

3) Vgl. die Ausgabe von Preuschen, Analecta zur Geschichte der alten Kirche, S. 129 ff.

4) Vgl. den Excurs S. 137.

fides. In derselben Weise ist pleonastisch gesagt: *profectio proficiscentis* (Z. 38). Beide scheinen eine Vorliebe für das Wörtchen *ideo* zu haben, das sich bei beiden zweimal findet, Z. 16 und 77 des Fragments, S. 7, 17 und 8, 15 der Prologe. Bei beiden wird die Schrift an der Glaubensregel gemessen. Der Fragmentist findet in der Verschiedenheit der Anfänge der Evangelien keinen Widerspruch mit der Glaubenslehre ('nihil differt credentium fidei' Z. 18), da sie in den entscheidenden Punkten übereinstimmen. Der Prol. zu Mt erklärt das richtige Verständnis der Genealogie Christi für einen notwendigen Bestandteil des Glaubens ('quod fidei necessarium est' S. 5, 16). Dabei werden von beiden die Hauptpunkte der Glaubensregel angedeutet. Auf beiden Seiten endlich wird ausgesprochen, dass Christus den Grund und eigentlichen Inhalt der heiligen Schriften bilde. Denn wenn der muratorische Fragmentist sagt, dass Paulus im Römerbriefe lehre: 'ordinem scripturarum, sed et principium earum esse Christum' (Z. 44), so fasst Harnack [1]) mit vollem Rechte *ordinem* zugleich mit *principium* als Praedikat zu *Christum.* Ist *principium* der Grund und Anfang, so bezeichnet *ordo* den Verlauf und durchgehenden Gedanken. Man mag es mit *argumentum* erklären, aber es ist auch gleich *dispositio,* und der eigentlichen Meinung des Fragmentisten wird man entschieden durch den Prolog zu Mt am nächsten geführt, wo *tempus ordo numerus dispositio ratio* als Synonyma nebeneinander gesetzt sind, um auszudrücken, dass der eigentliche Inhalt und die wirkende Kraft der alttestamentlichen Geschichte Christus sei. In dem Prologe zu Ioh aber wird auf das *incorruptibile principium* und den *incorruptibilis finis* des Kanons der Ausspruch Christi in der Apokalypse 'Ego sum *α* et *ω*' angewendet. — Man darf übrigens dem Gedanken des Fragmentisten keine allzu tiefe Bedeutung unterschieben; er hat ihn sicherlich aus dem Anfang des Römerbriefes abgeleitet (*εὐαγγέλιον θεοῦ ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*).

Diese trotz der Verschiedenheit der Anlage und Absichten der Schriftstücke hervortretenden Übereinstimmungen dürften geeignet sein, die Annahme einer gewissen zeitlichen und örtlichen Verwandtschaft beider zu begünstigen. Ein modificierter

1) Ztsch. f. Kirchengesch. III. 362.

dogmatischer Standpunkt wie in den Prologen tritt bei dem Fragmentisten nicht hervor, aber es ist zu beachten, dass er das Verhältnis der Person Gottes und Christi überhaupt nicht berührt, dass er in der Lehre von Christus eine Übereinstimmung verlangt nur hinsichtlich der Geburt, des Leidens, der Auferstehung, des Verkehrs des Herrn mit seinen Jüngern [nach der Auferstehung] und seines doppelten Erscheinens, einmal in der Niedrigkeit [in seinem Erdenwallen] und einmal in der Herrlichkeit [im Gerichte], dass er dagegen bei aller Energie des Eintretens für das Evangelium und die Briefe des Johannes doch die Logoslehre gänzlich unberührt lässt.

Wenn es in der Natur der Sache begründet liegt, dass wir aus den Prologen nicht erfahren, welche Schriften ihr Verfasser im einzelnen für kanonisch hielt, so finden wir doch Andeutungen über seine allgemeine Auffassung des Kanons, die nicht ohne Bedeutung sind.

Der Begriff des Kanons als einer geschlossenen, auch in ihrer Reihenfolge mit Notwendigkeit bestimmten Sammlung heiliger Schriften steht dem Verfasser unwandelbar fest. Nicht durch die Überlieferung und die thatsächliche Anerkennung der Kirche ist dieser Kanon gerechtfertigt, sondern er beruht auf inneren Gründen und göttlichem Plane: es ist der *canon ordinatus* (S. 7, 13). Lucas hatte seine besonderen persönlichen Gründe zur Abfassung seines Evangeliums, aber notwendig war es wegen des *ordo euangelicae dispositionis* (S. 8, 7). Mit derselben Notwendigkeit steht die Apokalypse am Ende wie die Genesis am Anfange der Sammlung (S. 7, 5 f.). Innere und notwendige Gründe hat es, dass das Evangelium Iohannis gleich auf das Evangelium Matthaei folgt (S. 7, 13).

Gewöhnlich wird behauptet, dass der Ausdruck Kanon in dem Sinne wie unsere Prologe ihn gebrauchen zuerst bei Athanasius in der *epistula festalis* vom J. 367 (cf. Zahn, Gesch. des K.s II. 210 ff.) vorkäme. Das Wort selbst freilich findet sich auch hier nicht, wohl aber der darauf gegründete Ausdruck *βιβλία κανονιζόμενα*. Unsere Prologe beweisen, dass der Gebrauch des Wortes sehr viel älter ist. Aber dieser Gebrauch ist keineswegs vereinzelt. Auch Origenes hat es so angewendet wie unser Prolog, so t. VI. ed. de la Rue, in librum Iesu Nave homil. 15, c. 6: 'quamvis non habeatur in canone (sc. libellus qui

appellatur Testamentum XII patriarcharum'), t. IX. prolog. in Canticum Canticorum: 'cum .. neque apud Hebraeos ... aliquid praeter hos tres libellos Salomonis amplius habeatur in canone', ibid. 'in his scripturis, quas canonicas habemus', t. XII. Commentariorum in Matthaeum series, c. 117: 'in nullo regulari libro hoc positum invenitur'.

Bemerkenswert ist die Wichtigkeit, die der Reihenfolge der kanonischen Schriften beigelegt wird. Zahn hat behauptet, dass es müssig sei, darnach in der ältesten Zeit zu fragen. Die Reihenfolge gewinne erst Bedeutung mit dem Übergange der Rolle in die Buchform, und dieser Übergang beginne erst zwischen 220 und 250, wenn ich recht verstehe, sich zu vollziehen (Gesch. des K.s I. 75 f.). Diese Thatsache wird man anzuerkennen haben, aber die daran geknüpfte Folgerung muss durchaus abgewiesen werden. Sobald ein Neues Testament neben dem Alten entstand, musste naturgemäss der Versuch gemacht werden, es zu ordnen, wenn darin auch keine Übereinstimmung an den verschiedenen Orten erzielt wurde, so wenig wie später, als die Buchform allgemein geworden war. Denn dass eine auch äusserlich sinnfällige Reihenfolge auch bei der Rollenform in den Gemeindebibliotheken sich herstellen liess, braucht nicht bewiesen zu werden, und wird zum Überfluss von Zahn selbst gezeigt (S. 80 ff.) [1]).

Von grosser Bedeutung ist das Zeugnis unserer Prologe für die Stellung des Evangelium Iohannis im Kanon. Der muratorische Fragmentist kennt sie noch nicht. Bei ihm bildet vielmehr wie bei Irenaeus und wie es in den griechischen Handschriften die allgemeine Regel ist, Ioh den Schluss. Auffällig muss die Stellung auch dem Verfasser der Prologe gewesen sein, sonst würde er nicht weiter darüber reflektiert haben. In der That verlangt diese Stellung eine Erklärung, diese aber kann man, glaube ich, nur in den Kämpfen finden, die das Evangelium in Rom zu bestehen hatte. An diese Kämpfe erinnert der Muratorische Fragmentist, denn Zahn (II. 46 ff.) hat ganz richtig

1) Der Abschnitt beginnt: 'Trotzalledem fehlte es von jeher doch nicht an Mitteln, die Zusammengehörigkeit der hl. Schriften sinnlich darzustellen' (S. 80) und schliesst: 'Eine sichtbare Reihenfolge der Bücher gab es noch nicht und noch weniger eine feste Ordnung der grösseren Gruppen von Büchern unter einander.' (S. 83)

gesehen, dass dieser im Hinblick auf die Aloger die Übereinstimmung der Evangelien hervorhebt, die von diesen bestritten wurde, und dass er das vermeintliche Selbstzeugnis des Evangelisten für seine Autorschaft aus dem ersten Briefe ('dicens in semet ipsum: quae vidimus ... haec scripsimus vobis' Z. 29, 30) nur deswegen so geflissentlich hervorhebe ('sic enim non solum visorem se [1]) et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur' Z. 32 f.), weil das Evangelium von jenen dem Johannes abgesprochen wurde. Von einer älteren feindlichen Stimmung gegen das Evangelium legen auch unsere Prologe Zeugnis ab, und noch Hippolyt hielt es für nötig, ein besonderes Buch zum Schutze des Evangeliums wie der Apokalypse zu schreiben. (S. Harnack, Altchristl. Litteraturgesch. S. 624). Wenn man sich nun entschloss, dem Evangelium die zweite Stelle anzuweisen, so wollte man es dadurch offenbar schützen und den Eindruck verwischen, als sei es bloss nachträglich recipiert worden. Umgekehrt ist die Stellung der römischen Kirche zu dem Hebraeerbriefe dadurch bezeichnet geblieben, dass dieser in den Handschriften immer an letzter Stelle *extra numerum* geführt wurde.

Man muss also in Rom in der Zeit zwischen dem muratorischen Fragmentisten und unserem Prologe noch einmal mit ganz besonderem Nachdruck für das Evangelium Iohannis eingetreten sein. Vielleicht hing das mit dem Wiederaufleben der von Theodot hervorgerufenen Bewegung unter Zephyrin zusammen, von der Eusebius nach einer zeitgenössischen Quelle berichtet (H. E. V. 28, 8 ff.). Dass Theodot das Evangelium Iohannis anerkannt habe, ist eine Annahme, die ebenso von Harnack wie von Zahn vertreten wird [2]), die mir aber gleichwohl nicht berechtigt scheint. Schwerlich würde Epiphanius in seiner Quelle gefunden haben, dass Theodot ein ἀπόσπασμα der von ihm sogenannten Aloger sei, da ihm mit diesem gemeinsam doch nur die Ablehnung der Logoslehre und des Evangelium Johannis sein konnte, und eben diese Ablehnung wird auch allein bei Epiphanius zur Motivierung jener Behauptung angeführt. Was

1) Die Handschrift hat *sed*. Die Verbesserung stammt aus der ersten Bearbeitung Credners. Später hat er das folgende *sed* in *se* verwandelt.

2) Harnack, Dogmengesch. I. 623 und Zahn, Gesch. des Kanons I. 261.

beweist es, dass Theodot eine Stelle aus dem Evangelium Iohannis citierte und erörterte? Schliesst etwa die blosse Kenntnis und Verwendung des Evangeliums schon die Anerkennung seines kanonischen Charakters ein? Theodot suchte, wie wir aus Epiphanius (c. LIV) sehen, seine Lehre, dass Christus *ψιλὸς ἄνθρωπος* sei, durch Stellen aus der Schrift zu erhärten, in denen der Messias als *ἄνθρωπος* bezeichnet war, wie Deut. 18, 15. Hier. 17, 9. Ies. 53, 2. Act. 2, 22. 1 Tim. 2, 5. Fand er eine derartige Stelle in derjenigen Schrift, auf welche die Lehre von der ursprünglichen Gottheit und Praeexistenz Christi hauptsächlich gegründet wurde, so konnte ihm dies nur erwünscht sein. Wirksamer konnte er das Evangelium gar nicht discreditieren, als dadurch, dass er es durch Anführung von 8, 40 mit sich selbst in Widerspruch setzte.[1]) Ich meine, selbst in dem Bericht des Epiphanius klingt die Ironie des Theodot noch durch: *ὅτι, φησί, ὁ Χριστὸς ἔφη· νῦν δέ με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι ἄνθρωπον ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα. ὁρᾶς, φησίν, ὅτι ἄνθρωπός*

1) Es scheint, dass Theodot diese Stelle an die Spitze seiner Schrift — denn wir müssen doch voraussetzen, dass Epiphanius' Gewährsmann eine solche vorlag — stellte. War dies der Fall, so sollten die Leser jedenfalls noch eine andere Anwendung davon machen. Dass Theodot es liebte, mit den Waffen der Ironie zu spielen, sieht man auch sonst aus Epiphanius, und die damit kontrastierenden täppischen Bemerkungen des Epiphanius oder Hippolyt oder wer sonst es ist, zeigen, dass das Risiko, verstanden zu werden, nicht gross war. Es wurde Theodot vorgeworfen, er habe in Byzanz sich dem Martyrium entzogen. Darüber in Rom zur Rede gestellt, habe er gesagt: *θεὸν οὐκ ἠρνησάμην, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἠρνησάμην.* Gefragt, welchen Menschen, habe er geantwortet: *Χριστὸν ἠρνησάμην ἄνθρωπον.* Offenbar ist die Geschichte verdorben. Ob Theodot wirklich dessen, was ihm vorgeworfen wurde, schuldig war, muss durchaus dahingestellt werden, da der Gewährsmann des Epiphanius selber sagt: *οὐκ οἶδα ἐν ποίῳ διωγμῷ.* Theodot hat sicher nicht das Zugeständniss machen wollen, dass die Geschichte wahr sei, er hat nur fein bemerkt *θεὸν οὐκ ἠρνησάμην*, den Vorwurf der Gegner, denen Christus Gott war, umbiegend, indem er das Wort in seinem eigenen Sinne fasste. Alles andere ist plumbe Erweiterung, die die Pointe verdirbt. Gegen denselben Vorwurf der Gottesleugnung nahm er Mt 12, 32 (*καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἀφεθήσεται αὐτῷ*) in Anspruch, offenbar in dem Sinne: Wenn meine Lehre von Christus, wie Ihr behauptet, Blasphemie ist, so seht, dass der Herr selbst ein milderer Richter ist als Ihr. Worauf der Gewährsmann des Epiphanius ihn sehr breit und ernsthaft belehrt, dass dieses Wort nicht der Blasphemie Thür und Thor öffnen solle (LIV. 2).

ἐστιν. Ebensowenig kann ich glauben, dass die Anhänger des Artemon das Evangelium Iohannis anerkannt hätten. Der Gewährsmann des Eusebius behauptet, dass sie nur die Lehre des Theodot erneuert hätten (V. 28, 6). Sicher geht aus seinen Ausführungen hervor, dass sie die Logoslehre ablehnten, denn er führt lauter Vertreter der Logoslehre als Autoritäten gegen sie ins Feld und endlich auch Psalmen und Lieder, die Christus, den λόγος τοῦ θεοῦ, besängen (§ 4. 5). Wenn sie nun, die Logoslehre verwerfend, ihre Auffassung der Person Christi für die apostolische erklärten, wie berichtet wird (§ 3), so werden sie nicht zugegeben haben, dass das Evangelium Iohannis von dem Apostel geschrieben sei. Diese Leute stellten nun die Behauptung auf, dass die Wahrheit bis zu den Zeiten des römischen Bischofs Victor bewahrt und erst seit seinem Nachfolger Zephyrin verfälscht worden sei: τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν χρόνων τῶν Βίκτορος, ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου παραχεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν. Hieraus geht zunächst deutlich hervor, dass wir es mit einer römischen Partei zu thun haben und dass diese sich auf die römische Tradition berief. Nun waren Victor und Zephyrin beide mehr oder minder monarchianisch gesinnt und es hat keineswegs unter dem zweiten ein radikaler Umschwung in der Lehre stattgefunden. Es kann auch, wie der Gewährsmann des Eusebius mit Recht bemerkt, den Leuten unmöglich unbekannt gewesen sein, dass Theodot wegen einer Lehre, die doch der ihrigen zum mindesten sehr ähnlich war, von Victor exkommuniciert worden sei. Wie konnten sie nun gleichwohl eine so bestimmt definierte Behauptung aufstellen? Die Annahme, dass unter Zephyrin das kanonische Ansehen des Evangeliums in der römischen Kirche feierlich und definitiv festgestellt und damit der Lehre von der Gottheit Christi, einerlei ob monistisch oder dualistisch verstanden, gewissermassen das Siegel aufgedrückt sei, würde die auffällige Thatsache begreiflich erscheinen lassen.

Der Prolog zu Ioh ist nicht nur von Bedeutung für die Geschichte des Evangeliums, sondern auch für die Überlieferung über die Person des Evangelisten. Auch nachdem Lipsius durch seine gründlichen und scharfsinnigen, aber nicht eben glücklich disponierten Untersuchungen über die Akten des Johannes das von Zahn durch eine voreingenommene und ganz einseitige Be-

trachtung gewonnene Resultat, wonach die meisten der uns erhaltenen Nachrichten über das Leben des Apostels Johannes unmittelbar den gnostischen Akten des Leucius entnommen seien, berichtigt hat[1]), ist es nicht überflüssig, die Stellung unseres Prologes innerhalb der Tradition genauer zu bestimmen. Denn gerade darüber, wie weit dieser zu ihrer Vermittlung gedient habe, ist das Urteil von Lipsius nicht ganz klar und auch nicht ohne Widerspruch. Ohne diese Frage zu lösen, kann man aber die Fäden der Überlieferung nicht bloslegen.

Wenn wir darangehen, das Gewebe der Überlieferung aufzulösen, so scheint es angezeigt, in erster Linie auf diejenigen Nachrichten zu achten, welche auf einen bestimmten Ursprung weisen oder doch zu weisen scheinen. Ein solches Merkzeichen tritt an mehreren Orten hervor, wo die Autoren sich auf die *historia* oder die *historiae ecclesiasticae* berufen. Dies thut wiederholt Hieronymus und ausser ihm der Verfasser eines unter Augustins Namen erhaltenen Traktates. Zahn bedenkt sich nicht lange, in diesen *historiae ecclesiasticae* die Johannesakten des Leucius zu erkennen. Es ist ihm nicht zweifelhaft, dass Hieronymus die Erzählungen kirchlich wegen ihres Verhältnisses zu Kirche und Kanon nenne, in demselben Sinne wie nach dem Zeugnisse Rufins[2]) nach althergebrachtem Sprachgebrauche unter den alttestamentlichen Büchern z. B. die Sapientia Salomonis, unter den neutestamentlichen der Pastor Hermae und das Iudicium Petri als *libri ecclesiastici* bezeichnet worden seien (S. CIV).

Zahn behauptet also nichts weniger, als dass Hieronymus den Apostelgeschichten des Leucius genau dieselbe Stellung zum Kanon angewiesen habe, wie Eusebius der Klasse der *ἀντιλεγόμενα* (H. E. III. 25, 3—5). Dabei stört es ihn nicht im mindesten, dass sich nicht nur kein einziges positives Zeugnis dafür aufbringen lässt, weder dass Hieronymus noch irgend ein anderer

1) Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten, I. S. 47—72 und S. 348—542. Zahn, Acta Iohannis.

2) Man vgl. ferner die Note in der lat. Bibel Paris. 11553. '. . Ceterae scripturae quae non sunt canonicae sed dicuntur ecclesiasticae istae sunt: id est liber Iudith, Tobias, libri Maccabaeorum duo, Sapientia quae dicitur Salomonis et liber Iesu filii Sirac et liber Pastoris'. S. S. Berger, Histoire de la Vulgate, S. 67. Dieselbe Bemerkung findet sich auch in Paris. 6, wo jedoch der Hirt nicht genannt ist. S. S. 24 f.

kirchlicher Schriftsteller diese Auffassung gehabt habe, sondern Eusebius sie von den *ἀντιλεγόμενα* überhaupt und auch von den zu ihnen als eine Unterabteilung gerechneten *νόθα* sogar in der unzweideutigsten Weise unterscheidet, indem er diese als *γραφὰς οὐκ ἐνδιαθήκους μὲν ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγομένας, ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γινωσκομένας*, die *πράξεις Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων* hingegen als solche charakterisiert, von denen kein kirchlicher Schriftsteller irgend etwas je zu erwähnen für wert gehalten habe: *ὧν οὐδὲν οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ τὰς διαδοχὰς ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν* (§ 6). Es ist schlechterdings undenkbar, dass Hieronymus den ihren haeretischen Charakter so unverhüllt zur Schau tragenden Schriften des Leucius den ersten Rang nach den kanonischen Schriften hätte einräumen sollen, und es ist Lipsius ohne weiteres zuzugeben, dass diese mit den *historiae ecclesiasticae* nicht gemeint sein können (S. Lipsius, a. a. O. S. 50). Aber was denn unter diesem Ausdrucke zu verstehen sei, ist doch von Lipsius nicht völlig klar ans Licht gestellt. Wenn er sich auf den Sprachgebrauch des Eusebius beruft, aus dem hervorgehen soll, dass als *historiae* einzelne Geschichten von einzelnen Personen bezeichnet werden, (S. 65 Anm.), so trifft das nicht die Sache. *ἱστορία* kann ohne Zweifel eine einzelne Erzählung bezeichnen, so gut wie wir von einer Geschichte reden, und so wird an den von Lipsius aufgezählten Stellen die jedesmal berichtete Erzählung selbst als *ἱστορία* bezeichnet. Aber etwas anderes ist es doch, wenn wir lesen: *tradunt* oder *docent historiae* oder *historiae ecclesiasticae*, oder *si legemus ecclesiasticas historias*, oder *ecclesiastica narrat historia*, oder *in ecclesiastica narratur historia*. Alle diese Ausdrücke nötigen doch an einen Complex von Erzählungen zu denken, aus welchem die jeweilige einzelne Erzählung, bei der sich der Zusatz findet, genommen ist.

Dies ist nun wohl im Grunde auch Lipsius' Meinung, denn wenn er S. 208 erklärt, die zahlreichen *historiae ecclesiasticae* über Johannes seien den verschiedenen Prologen zum Johannesevangelium entnommen, so heisst es dagegen S. 350, dass die alten Prologe zu dem Evangelium und der Apokalypse des Johannes selbst häufig als *historiae* angeführt würden. Von diesen beiden kann nun der zur Apokalypse füglich nicht weiter in Betracht

kommen, da er durchaus unselbständig und ganz aus dem andern abgeleitet ist. S. 445 wird zu den Prologen, die öfters als *historiae* citiert würden, auch der unter Hieronymus' Namen umlaufende Prologus IV euangeliorum gezählt, der seinem Kommentar zu Mt vorangestellt ist, mit dem er indessen nichts zu thun hat und wohin er gewiss willkürlich aus den Bibelhandschriften, die ihn regelmässig unter den verschiedenen Einleitungen zu den Evangelien führen, herübergenommen ist. Aber dieser Prolog beruft sich selbst auf *ecclesiasticae historiae* und muss folglich gleichfalls ausgeschieden werden, so dass nur unser Prolog zum Johannesevangelium übrig bleibt. Dieser erwähnt aber von den Daten aus dem Leben des Evangelisten, für welche das Zeugnis der *ecclesiasticae historiae* angeführt wird, nur zwei, nämlich die Vereitlung seines Heiratsplanes durch den Herrn und seine dauernde Virginität, dagegen weiss er weder etwas von dem Ölmartyrium noch von der Entstehungsgeschichte des Evangeliums noch hat er eine Notiz über die Lebensdauer des Johannes; für alle diese Punkte aber wird die *ecclesiastica historia* citiert. Lipsius sieht sich daher genötigt, die Existenz einer erweiterten Form des alten Evangelienprologs anzunehmen, aus welcher jene Nachrichten geflossen seien (S. 66 u. 421). Bei dieser Annahme versteht man nur nicht, warum denn nicht diese Erweiterung allein, und warum zugleich auch der Evangelienprolog für die *ecclesiastica historia* gehalten werden soll, wenn anders dieser in jener enthalten war. Ist man aber einmal gezwungen, neben dem Evangelienprologe noch eine zweite als *historiae ecclesiasticae* bezeichnete Quelle anzunehmen, so wird man nicht ohne weiteres statuieren dürfen, dass diese eine Erweiterung und nicht etwa jener eine Kürzung sei, sondern es vielmehr als die Aufgabe zu betrachten haben, das Verhältnis beider zu einander zu bestimmen.

Zunächst fragt es sich, ob es nicht möglich ist, unsere Kenntnis von der *historia ecclesiastica* über den Kreis der ausdrücklichen Citate hinaus zu erweitern. Und in der That glaube ich, dass wir sie, wenn wir die verschiedenen Notizen über das Leben des Johannes genau miteinander vergleichen, in ihren äusseren Umrissen mit einiger Sicherheit wiederherstellen können. Denn was Zahn von der Entstehungsgeschichte des Evangelium Iohannis sagt, dass die Übereinstimmung verschiedener Schriften

darüber so gross sei, dass man eine ausserhalb dieses Kreises liegende gemeinsame schriftliche Grundlage voraussetzen müsse. wenn man nicht entweder ganz unglaubliche Entlehnungen des einen vom andern annehmen oder einer noch unglaublicheren Vorstellung von einer durch Jahrhunderte hindurch sich in ihrer Identität erhaltenden mündlichen Tradition huldigen wolle (S. CXXVI) — das lässt sich auf die lateinischen Berichte über das Leben des Johannes überhaupt ausdehnen. Denn ohne dass man gegenseitige Berührungen in Abrede zu stellen braucht, lassen sich doch eine Reihe von Übereinstimmungen nur durch die Annahme einer allen gemeinsamen Grundlage erklären. Freilich kann diese Grundlage nicht Leucius gebildet haben. Denn was Zahn an demselben Orte sehr richtig von dem Bericht über die Entstehung des Evangeliums sagt, dass es sich dabei um einen Komplex trockener historischer Notizen handle, das gilt auch wieder von jenen Lebensnachrichten überhaupt, während sich der Roman des Leucius in breitester Ausführung bewegte. Die gemeinschaftliche Quelle ist eben die anonyme *historia ecclesiastica*. Indem ich diese aufzuweisen suche, werde ich so verfahren, dass ich die Belegstellen für die einzelnen Momente der Erzählung zusammenstelle und darüber das setze, was sich als fortlaufender Text der *historia ecclesiastica* zu ergeben scheint. Hierbei bin ich nicht der Meinung, als liesse sich der Wortlaut dieser im einzelnen sicher verbürgen; wohl aber glaube ich, dass sich die Folge und der Inhalt der Erzählung zuverlässig darstellen lässt. Die Begründung lasse ich auf die Vorführung des Materials folgen.

Die nachfolgende Rekonstruktion beruht auf: [1])

Pseudo-Augustinus, Sermo CLXIX. bei A. Mai, Nova patrum bibliotheca, I. 378 sqq. Romae, 1852.

S. Augustinus, in Ioh. euang. tract. CXXIV. ed. Maurinorum, t. III. 2, 818 sqq. Parisiis, 1680.

Pseudo-Isidorus, De vita et obitu Sanctorum (nach dem Texte des Parisinus 6, t. 4, f. 45, der von dem gedruckten Texte in den Monumenta patrum orthodoxographa, Basileae, 1569, t. II. 597 sqq. vielfach, namentlich in der Wortstellung, abweicht. Ich habe die schwereren Abweichungen der Ausgabe in [] zugesetzt, in () eingeschlossen, was in ihr fehlt).

S. Hieronymus, adv. Iovinianum I. 26, ed. Vallarsi, t. II.
in Iesaiam XV. 56, „ „ t. III.
in Matth. 20, 23, „ „ t. VII.
de viris illustribus, ed. Herding.

Prologus in IV euangelia, vorgedruckt als 1. Teil der praefatio dem Commentar des Hieronymus zu Matthaeus, ed. Vallarsi, t. VII.

Abdias, Historia apostolica, ed. Fabricius, codex apocryphus N. Testamenti, t. II. Hamburgi 1719.

Mellitus, passio S. Ioannis, in Bibliotheca Casinensis, t. II. 66 sqq.

Prochorus, de vita, miraculis et assumptione b. Ioannis apostoli, in Maxima bibliotheca patrum, t. II. 46 sqq.

Victorinus Petavionensis, Scholia in Apocalypsin, ed. Gallardi, Bibliotheca veterum patrum t. IV. 52 sqq. Venetiis 1768.

Primasius, Prologus in commentarium in Apocalypsin, in Maxima bibliotheca patrum, t. X. 288.

---

1) Cf. Zahn, Acta Iohannis, p. 195 ff.

DE IOHANNE APOSTOLO ET EUANGELISTA HISTORIA ECCLESIASTICA.

Iohannes apostolus et euangelista, unus ex discipulis Domini, quem de nuptiis volentem nubere vocavit, virgo electus virgo permansit et propterea prae ceteris dilectus est a Domino. Qui etiam recumbens super pectus Domini purissima doctrinarum fluenta de ipso pectoris dominici sacro fonte potavit et quasi unus de paradisi fluminibus verbi Dei gratiam in toto terrarum orbe diffudit. Huic matrem suam pendens ad crucem commendavit Dominus, ut virginem virgo servaret.

Hunc prae omnibus diligit, qui virgo electus ab ipso virgo permansit. Tradunt namque historiae, quod eum de nuptiis nubere volentem vocaverit et propterea ... potiore sui amoris dulcedine donavit. Qui et recubuit in cena super pectus eius. — Iohannes ... exponendis divinae naturae institit arcanis patenter insinuans, quanta de pectore Iesu fluenta doctrinae caelestis, quae nobis ructaret, hauserit. Ps.-Aug. Serm. CLXIX. 1, N. P. B. I. p. 378.

Hic est Iohannes euangelista, unus ex discipulis Dei, qui virgo electus a Deo est, quem de nuptiis volentem nubere vocavit Deus. Cui virginitatis in hoc duplex testimonium in euangelio datur, quod et prae ceteris dilectus a Deo dicitur, et huic matrem suam iens ad crucem commendavit Deus, ut virginem virgo servaret. Argum. euang. Ioh.

Iohannes apostolus et euangelista filius Zebedei frater Iacobi virgo electus a Domino atque inter ceteros magis dilectus, (qui etiam) recumbens super Domini pectus (sui) fluenta euangelii de ipso dominici pectoris sacro fonte potavit et quasi unus de paradisi fluminibus verbi Dei gratiam in toto terrarum orbe diffudit; quique iubente Christo in loco ipsius successit, dum matrem magistri suscipiens discipulus post Christum par alter derelictus est quodammodo filius. [diffudit. Hic in locum Christi Christo iubente successit, dum suscipiens matrem magistri discipulus etiam ipse pro Christo alter quodammodo derelictus est filius.] Ps.-Isid. Monum. pat. orth., II. p. 597 sq.

Iohannes apostolus et euangelista, quem Iesus amavit plurimum, qui super pectus Domini recumbens purissima doctrinarum fluenta potavit et qui solus de cruce meruit audire: Ecce mater tua. Prol. in IV euang.

Nec ille ... quae praedicando ructaret de fonte dominici pectoris solus bibit, sed ipse Dominus ipsum euangelium pro sua cuiusque capacitate omnibus suis bibendum toto terrarum orbe diffudit. Sunt qui senserint et hi quidem non contemptibiles sacri eloquii tractatores, a Christo Iohannem apostolum propterea plus amatum, quod neque uxorem duxerit et ab ineunte pueritia castissime vixerit. August. in Ioh. evang. tr. 124, 7. t. III. 2, col. 824.

Iohannes unus ex discipulis, qui minimus traditur fuisse inter apostolos et quem fides Christi virginem reppererat, virgo permansit et ideo plus amatur a Domino et recumbit super pectus Iesu .... Exposuit virginitas quod nuptiae scire non poterant et ut .. doceam, cuius privilegii sit Iohannes, immo in Iohanne virginitas, a Domino virgine mater virgo virgini discipulo commendatur. Hier. adv. Iovinian. I. 26 (t. II. col. 278 D und 280 C).

Talem fuisse eunuchum, quem Iesus amavit plurimum, euangelistam Iohannem, ecclesiasticae tradunt historiae, qui recubuit super pectus Iesu, qui Petro tardius ambulante elatus virginitatis alis cucurrit ad Dominum. Hier. in Ies. XV. 56 (t. IV. c. 658 E).

Qui a Domitiano Caesare in ferventis olei dolium missus protegente gratia divina velut athleta fortissimus non combustus sed tamquam unctus tam illaesus ac intactus inde exivit quam a corruptione carnis mansit integer ac immunis.

A Domitiano Caesare in ferventis olei dolium missus in ecclesiastica narratur historia, ex quo tamen divina se protegente gratia tam intactus exierit quam fuerit a corruptione concupiscentiae carnalis extraneus. Ps.-Aug. Serm. CLXIX. 2, p. 379.

Qui divina domini nostri Iesu Christi protegente gratia a bullientis et ferventis olei dolio velut athleta fortissimus non combustus, sed tamquam unctus illaesus ac intactus exivit et ... tam illaesus ac liber a poena apparuit quam a corruptione carnis mansit integer ac immunis. Proch. lat. Max. bibl. pat. II. p. 52.

Unde tam illaesus protegente eum gratia Dei a poena exiit quam a corruptione carnis mansit immunis. Mellitus, Bibl. Casin. II. 2, 68.

Proconsul iussit eum velut rebellem in dolio ferventis olei mergi. Qui statim ut coniectus in aeneo est, veluti athleta unctus non adustus de vase exiit. Abdias, Fabricius, cod. apocr. N. Test. II. 534.

Si legamus ecclesiasticas historias, in quibus fertur, quod et ipse propter martyrium sit missus in ferventis olei dolium et inde ad suscipiendam coronam Christi athleta processerit. Hieronym. in Mt 20, 23, t. VII. c. 155/6.

Refert autem Tertullianus, quod a Nerone missus in ferventis olei dolium purior et vegetior exiverit quam intraverit. Idem adv. Iovinianum I. 26 (t. II. col. 280 A).

Nec multo post tempore ab eodem principe propter insuperabilem euangelizandi constantiam in Patmos insulam metallo relegatus ibidem conscripsit apocalypsin.

Nec multo post tempore ab eodem principe propter insuperabilem euangelizandi constantiam in Patmos insula exilio relegatur. Ubi humano licet destitutus solatio, divinae tamen visionis meruit crebra consolatione relevari. Denique ibidem apocalypsin quam ei Dominus de statu ecclesiae praesenti vel futuro revelavit, manu sua conscripsit. Ps.-Aug. Serm. CLXIX. 2, p. 379.

Hic dum Christi euangelium praedicaret in Asia, a Domitiano Caesare in Pathmos insulam metallo relegatur. Ubi etiam positus conscripsit apocalipsin. Ps.-Isid.

Haec autem eo tempore videre promeruit, quo in Patmos insula pro Christo a Domitiano Caesare exilio missus et metallo damnatus terminis arcebatur inclusus. Primasius prol. in comm. in Apoc. M. B. P. t. x. p. 288 E.

Commonente Domitiano in Pathmos insula relegatus scripsit apocalipsim. Hier. de vir. ill.

Statimque relegatus in Pathmos insulam sit. Id. in Mt c. 20, 23 (t. VII. c. 156 A).

Interfecto autem Domitiano cum resolutus exilio Ephesum redisset et iam tunc haereticorum semina pullulassent, Cerinthi Ebionis et ceterorum qui negant Christum ante Mariam fuisse, compulsus est ab omnibus paene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus de divinitate Christi altius scribere. Quod ille se non aliter facturum respondit, nisi indicto ieiunio omnes in commune Dominum precarentur, ut illo digna scribere possit. Quo expleto revelatione saturatus in illud prooemium eructavit: In principio erat verbum.

Interfecto autem a senatu Domitiano resolutus exilio Ephesum secessit ibique ob refutandas haereticorum versutias efflagitatus ab Asiae episcopis novissimus euangelium edidit. Ps.-Isid.

Interfecto autem Domitiano et actis eius ob nimiam crudelitatem a senatoribus rescissis sub Pertinace redit Ephesum Hier. de vir. ill.

Novissimus omnium scripsit euangelium rogatus ab Asiae episcopis adversus Cerinthum aliosque haereticos et maxime tunc Ebionitarum dogma

consurgens, qui asserunt Christum ante Mariam non fuisse; unde etiam conpulsus est divinam eius nativitatem dicere. Ibid.

Ubi a Domitiano ... exilio missus est, irrumpentes in ecclesiam haeretici ... Marcion, Cerinthus et Ebion ceterique Antichristi, qui Christum fuisse ante Mariam negabant, simplicitatem fidei euangelicae perversa maculavere doctrina. Sed cum ipse post occisionem Domitiani permittente pio principe Nerva rediret Ephesum, compulsus ab omnibus paene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus de coaeterna patri divinitate Christi altius sermonem facere ... quod ille se non aliter facturum respondit, nisi indicto ieiunio omnes in commune Dominum precarentur, ut illa digna scribere possit. Et hoc ita patrato instructius revelatione spiritus sancti gratia debriatus omnes haereticorum tenebras patefacta subito veritatis luce dispulit: In principio, inquiens, erat verbum. Ps.-Aug. Sermo CLXIX. 5, p. 381.

Is cum esset in Asia et iam tunc haereticorum semina pullularent Cerinthi, Ebionis et ceterorum qui negant Christum in carne venisse, quos et ipse in epistula sua Antichristos vocat et apostolus Paulus frequenter percutit, coactus est ab omnibus paene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus, de divinitate salvatoris altius scribere et ad ipsum, ut ita dicam, Dei verbum non tam audaci quam felici temeritate prorumpere, ut ecclesiastica narrat historia, cum a fratribus cogeretur, ut scriberet, ita facturum respondisse, si indicto ieiunio in commune omnes Deum precarentur, quo expleto revelatione saturatus in illud prooemium caelo veniens eructavit: In principio erat verbum. Prol. in IV euang.

Qui in secreta divinae se nativitatis immergens ausus est dicere, quod cuncta saecula nesciebant: In principio erat verbum. Hier. in Ies. XV. 56 (t. IV. c. 658 F).

Iohannes noster quasi aquila ad superna volat et ad ipsum patrem pervenit dicens: In principio erat verbum. Hier. adv. Iovin. c. 26 (t. II. col. 280 C).

Postea vero euangelium scripsit, cum eum post Domitiani mortem exilio liberum multorum precaretur congregatio sacerdotum ... Valentinus enim, Cerinthus, et Ebion multos suos falsitatibus irretire iam coeperant. Primas. Prol. in Comment. in Apoc. M. B. P. t. X. p. 288 F.

Euangelium ... postea scripsit. Cum enim essent Valentinus et Cerinthus et Ebion et ceteri scholae Satanae diffusi per orbem, convenerunt ad illum de finitimis provinciis omnes episcopi et compulerunt eum, ut ipse testimonium conscriberet. Victor. Petab. Gallandi, t. IV. p. 52.

Hic cum usque ad tempora Traiani vixerit longo confectus senio cum sciret imminere diem recessus sui convocatis discipulis suis per monimenta exhortationum ac missarum celebrationem ultimum eis patefecit diem. Deinde descendens in defossum sepulturae suae locum facta oratione positus est ad patres suos

tam liber a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus.

Manifestissime docent ecclesiasticae historiae quod usque ad Traiani vixerit imperium, id est post passionem Domini sexagesimo octavo anno dormierit. Hier. adv. Iovin. I. 26 (t. II. c. 279 D).

Iohannes . . . confectus senio sexagesimo et octavo anno post passionem Domini mortuus est. Hier. de vir. ill.

Hic autem sexagesimo septimo anno post Domini salvatoris passionem sub principe Traiano vetustatis longaevae fessus senio [longo iam vetustatis senio fessus] cum suae transmigrationis sibi imminere sentiret diem, fertur effodiri sibi sepulcrum iussisse atque inde fratribus valedicens facta oratione tumulum vivens introiit. Ps.-Isid.

A tempore dominicae passionis, resurrectionis et ascensionis in caelum usque ad ultima Domitiani principis tempora per annos circiter sexaginta et quinque absque ullo adminiculo scribendi verbum praedicabat. Ps.-Aug. Serm. CLXIX. 5 p. 381.

Sic enim in patrum litteris legimus: Cum longo confectus senio sciret imminere diem recessus sui convocatis discipulis suis per monimenta exhortationum ac missarum celebrationem ultimum eis patefecit diem. Deinde descendens in defossum sepulturae suae locum facta oratione positus est ad patres suos tam liber a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus. Ps.-Aug. ibid. 2, p. 379.

Et hic est Iohannes qui sciens supervenisse diem recessus sui convocatis discipulis suis in Epheso per multa signorum experimenta promens Christum descendens in defossum sepulturae suae locum facta oratione positus est ad patres suos tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus. Argum. euang. Ioh.

Drei Thatsachen aus dem Leben des Johannes, dass er jüngfräulich gelebt habe, dass er vom Herrn am meisten geliebt sei und dass er an seiner Brust gelegen habe, werden in engster Verknüpfung von Hieronymus einmal in seinem Kommentar zu Iesaias, einmal in seiner Schrift gegen Jovinian angeführt und zwar in der Schrift gegen Jov. so, dass hier ganz ausdrücklich die Jungfräulichkeit als der Grund der beiden anderen Thatsachen bezeichnet wird. Für die Jungfräulichkeit des Johannes beruft sich Hieronymus an der anderen Stelle auf die *historiae ecclesiasticae*, eben diese Quelle aber erwähnt er auch in der Schrift gegen Jov. für das Faktum, dass Johannes der jüngste der Jünger gewesen sei. Denn dass das unbestimmte *traditur* sich auf die *historiae ecclesiasticae* bezieht, wird an demselben Orte weiter unten klar, wo wir erfahren, dass Hieronymus das Faktum nur aus der Angabe dieser erschlossen hatte, dass Johannes bis zu dem Regierungsantritt Trajans gelebt habe. (S. oben S. 82). Wir werden daher mit Fug und Recht annehmen, dass jene drei Thatsachen in derselben Verknüpfung und Motivierung sich in der *historia ecclesiastica* erwähnt fanden. Dieselbe Verbindung findet sich auch bei Pseudo-Augustin und auch hier wird auf die *historiae* verwiesen, aber nicht für eine der genannten Thatsachen, sondern für eine neue, nämlich dass Johannes von dem Herrn verhindert sei, sich zu verheiraten. Dies steht in völlig gleichlautenden charakteristischen Worten auch in dem Prologus zu Ioh. Hieraus hat Lipsius geschlossen, dass der Verfasser des pseudo-augustinischen Traktats eben diesem folge (S. 65), so dass also hier ein Fall vorläge, wo unser Prolog als *historia* bezeichnet wäre. Dass aber Pseudo-Augustin aus derselben Quelle wie Hieronymus geschöpft hat und dass dies der Prolog nicht sein kann, lässt sich zwingend beweisen: erstens

erwähnt der Prolog nicht, wie sowohl Pseudo-Augustin als auch Hieronymus thun, dass Johannes an des Herrn Brust gelegen, zweitens findet sich die praegnante Wendung Pseudo-Augustins *qui virgo electus virgo permansit* in ihrer zweiten Hälfte bei Hieronymus adv. Iov. wieder, während sie der Prolog nicht hat. Ist so einerseits die enge Beziehung zwischen Pseudo-Augustin und Hieronymus gesichert und durch die Benutzung einer gemeinschaftlichen, von dem Prologe verschiedenen Quelle erklärt, so ist zugleich bewiesen, dass mit dieser Quelle der Prolog mehrfach und z. T. wörtlich übereinstimmt.

Sowohl in dem Kommentar zu Jesaias als in der Schrift gegen Jovinian sagt Hieronymus, dass Johannes seine Jungfräulichkeit zu einer höheren Erkenntnis befähigt habe. In dem Kommentar ist diese Bemerkung unmittelbar angeschlossen an die andere, dass Johannes an des Herrn Brust gelegen habe, wovon sie in der Schrift gegen Jov. weit getrennt ist. Beide Bemerkungen verknüpft auch der Verfasser des Prologus IV euangeliorum, der sich bei einer anderen Gelegenheit ebenfalls auf die *historiae ecclesiasticae* beruft (s. oben S. 81), mit einander und fügt dazu noch das naheliegende Bild, Johannes habe an der Brust des Herrn die Ströme seiner Weisheit getrunken. Eben dieses Bild führt in derselben Verbindung noch deutlicher Pseudo-Augustin aus.

Zu diesen drei Autoren tritt nun noch ein vierter, ohne sich auf irgend eine Quelle zu berufen, Pseudo-Isidor, bei dem wir dieselben Gedanken genau in derselben Verknüpfung, das Bild von der Quelle aber in noch breiterer Ausführung finden. Sofern aber dieser über den Prologus IV euang. und Pseudo-Augustin hinausgeht, berührt er sich z. T. wörtlich mit dem echten Augustin. Auch bei Augustin ist die Brust des Herrn, an der Johannes ruht, die Quelle, aus der die Weisheit sich über alle Welt ergiesst. Es ist daher zu fragen, ob nicht wenigstens dieses Bild von jenen Autoren aus Augustin entlehnt sei.

Bei dieser Annahme würde es zunächst befremden, dass der charakteristische Ausdruck *fluenta euangelii* oder *doctrinae, doctrinarum,* den alle drei übereinstimmend bieten, sich bei Augustin eben nicht findet. Viel gewichtiger aber ist, dass der ganze Gedankengang bei Augustin ein anderer ist. Augustin bekämpft gerade die Auffassung, die jene vertreten. Nach ihm hat Jo-

hannes gar nicht ausschliesslich die höhere Erkenntnis gehabt; es ist vielmehr der Herr selbst, der in seinem Evangelium allen den Trank der Weisheit nach dem Grade ihres Verständnisses bietet, und so erscheinen Augustins Worte geradezu als eine Korrektur dessen, was wir bei Pseudo-Isidor lesen, der dem Evangelisten selbst das Verdienst zuschreibt und ihn einem der Ströme des Paradieses vergleicht. Dass Johannes an der Brust des Herrn ruhte, ist für Augustin ein symbolischer Ausdruck des beschaulichen Lebens[1]), dessen Abbild der Evangelist selber ist[2]). Mit dieser Auffassung steht die Annahme in Einklang, dass Johannes ein jungfräuliches Leben geführt habe, denn mit dem beschaulichen Leben verträgt sich die Ehe nicht[3]). Augustin acceptiert daher die Meinung, dass Johannes um seiner Keuschheit willen von allen geliebt sei: 'Sunt qui senserint et hi quidem non contemptibiles sacri eloquii tractatores a Christo Iohannem propterea plus amatum, quod neque uxorem duxerit et ab ineunte pueritia castissime vixerit' (s. oben S. 79), aber ausdrücklich setzt er hinzu, dass es ein unmittelbares kanonisches Zeugniss für die Jungfräulichkeit des Johannes nicht gebe: 'Hoc quidem in scripturis canonicis non evidenter apparet'. Es gehört die ganze Virtuosität Zahnscher Auslegekunst dazu, um in diesen Worten eine Berufung auf eine apokryphe Darstellung zu finden (S. Cf.), mit deren Urhebern denn doch die eben genannten *non contemptibiles sacri eloquii tractatores* gemeint sein müssten. Schon der Plural verrät, dass Augustin gar nicht einen bestimmten Autor ausschliesslich bezeichnen will; war doch der Gedanke, dass Johannes seiner Keuschheit die Vorliebe des Herrn verdanke, längst Gemeingut geworden. Aber in erster Linie wird er an den Prol. zu Ioh gedacht haben; denn dieser findet darin, dass der Herr Johannes allen anderen vorzieht und ihm seine Mutter anvertraut, ein doppeltes Zeugnis des Evangeliums für seine Jungfräulichkeit, und eben dies ist es, was Augustin beanstandet. Im übrigen aber wird er, indem er die gemeine Meinung teils annimmt, teils zu einer höheren Auffassung zu erheben sucht,

1) Propter vitae illius (i. e. futurae et contemplativae) secretissimae quietissimum sinum super pectus Christi Iohannes euangelista discubuit. Tr. 124, 7.

2) (Veritatis contemplatio) per Iohannem significata est. § 6.

3) Illa vita per eum significata est, ubi non erunt nuptiae. § 7 (Ende).

von dem Grunde ausgegangen sein, aus dem sie erwachsen war. Wir werden daher berechtigt sein, die wahrgenommene Übereinstimmung Augustins mit den übrigen Gewährsleuten als ein weiteres Zeugnis für den Worlaut der Historia ecclesiastica in Anspruch zu nehmen.

Nachdem so mit grosser Wahrscheinlichkeit ausser Hieronymus, dem Verfasser des Prologus IV euangeliorum und Pseudo-Augustin, auch Pseudo-Isidor als unmittelbarer Zeuge für die Historia ecclesiastica gewonnen ist, lässt sich ihr Inhalt leicht weiter vervollständigen.

Mit der Jungfräulichkeit des Johannes war der Umstand in Verbindung gebracht, dass Jesus seine Mutter ihm am Kreuze empfohlen. Am schärfsten ist dieser Zusammenhang bei Hieronymus adv. Iov. und in dem Prologe zu Ioh hervorgehoben; dieselbe Absicht haben auch der Prologus IV euang. und Pseudo-Isidor.

Das Ölmartyrium ist für die Historia ecclesiastica ausdrücklich von zwei Seiten bezeugt, von Hieronymus in dem Kommentar zu Mt und von Pseudo-Augustin. Hieronymus erwähnt ausserdem das Ölmartyrium noch in der Schrift adv. Iov. und zwar mit Berufung auf Tertullian. Dass er aber gleichwohl auch hier diese Erzählung aus der Historia ecclesiastica entlehnt, zeigt sich, wie Zahn S. 201 und Lipsius S. 420 bemerkt haben, darin, dass er sie mit einem Ausdrucke schmückt, der von Tertullian (de praescr. haeret. c. 36) abweicht[1]), hingegen an den beiden anderen Orten sich findet. Dass aber Pseudo-Augustin die Erzählung mitsamt dem Citat der Quelle nicht von Hieronymus übernommen habe, lässt sich für den, der etwa noch nicht von vornherein davon überzeugt sein sollte, aus kleinen, aber untrüglichen Anzeichen sicher darthun. Die Geschichte findet sich nämlich noch an einem dritten und vierten Orte ebenfalls unmittelbar aus der Historia ecclesiastica entlehnt, bei Abdias und Mellitus. Hieronymus vergleicht den Evangelisten mit einem Athleten, Abdias führt dies Bild genauer aus: 'veluti athleta unctus non adustus'. Es ist eine feine Bemerkung von Zahn (S. CXXI), dass das Bild erst bei Abdias wirklich verständlich

1) *Ferventis olei dolium* Hieron. und alle anderen Zeugen, *oleum igneum* Tertullian.

sei und wir werden uns daher nicht bedenken, hier den ursprünglichen Text zu erkennen. Vergleichen wir nun die verschiedenen Zeugen, zu denen noch der lateinische Prochorus tritt, mit einander, so können wir hier aus den übereinstimmenden Wendungen mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit den Wortlaut der Historia ecclesiastica feststellen. Dabei aber zeigt sich, wie ein Blick auf die Belegstellen lehrt, dass Pseudo-Augustin mehrere Ausdrücke mit Prochorus und Mellitus gemein hat, die bei Hieronymus sich nicht finden, wie umgekehrt auch Hieronymus mit jenen stimmt, wo Pseudo-Augustin sich defekt zeigt, so dass die Unabhängkeit beider von einander gesichert ist.

Charakteristisch verknüpft die Historia ecclesiastica die wunderbare Errettung des Apostels aus dem siedenden Öle mit seiner Keuschheit. Sein jungfräulicher Körper, der von fleischlicher Lust nie beschmutzt ist, kann auch von Feuersgewalt nicht verletzt werden, ein Gedanke, den Hieronymus in der Schrift gegen Jov. noch gesteigert hat, indem er sagt, dass Johannes nur noch reiner und kräftiger aus dem Ölkessel herausgestiegen sei.

Über den Ort des Martyriums hat die Historia ecclesiastica augenscheinlich keine Angabe gehabt. Dagegen wird nach dem bestimmten Zeugnis Pseudo-Augustins nicht zu bezweifeln sein, dass sie es unter Domitian ansetzte. Wenn dagegen Hieronymus adv. Iov. es unter Berufung auf Tertullian in Neros Regierung versetzt, so scheint ihn eine unklare Reminiscenz irre geführt zu haben, da Tertullian das Martyrium des Johannes mit dem des Petrus und Paulus zusammenstellt, doch ohne die Gleichzeitigkeit dieser drei zu behaupten.[1])

Bei Hieronymus wie bei Pseudo-Augustin wird die Verbannung des Apostels nach Patmos an das Ölmartyrium angeschlossen und zwar bei Hieronymus so, dass sie noch ausdrücklich unter das Zeugnis der Historia ecclesiastica gestellt erscheint. Doch besteht dabei eine kleine Differenz zwischen den Gewährsleuten, sofern die Verbannung bei Hieronymus unmittelbar auf das Martyrium folgt, bei Pseudo-Augustin dagegen wenigstens

1) Tert. de praescr. haereticorum, c. 36: 'Habes Romam ... ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Ioannis exitu coronatur, ubi apostolus Ioannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur'.

eine kleine Weile dazwischen liegt. Damit steht in Verbindung, dass bei Pseudo-Augustin noch ein besonderes Motiv für die Verbannung angegeben ist, nämlich des Apostels unerschütterliche Standhaftigkeit in der Verkündigung des Evangeliums. Da dies Motiv auch bei Pseudo-Isidor erscheint, bei Hieronymus aber eine stillschweigende Rücksicht auf andere, z. B. Tertullian, der die Erfolglosigkeit des Ölmartyriums als den Grund der Verbannung erscheinen lässt, nicht unwahrscheinlich ist, so werden wir die treuere Wiedergabe des Originals auf seiten Pseudo-Augustins zu sehen haben. — Die nähere Bestimmung, dass Johannes zu Bergwerksarbeiten verurteilt war, scheint durch die dreifache Übereinstimmung von Pseudo-Isidor, Primasius und Victorinus für die Historia ecclesiastica gesichert zu sein; denn auch diese beiden stimmen im wesentlichen in allen ihren Nachrichten mit ihr überein.

Für die Erzählung von der Entstehung des Evangelium Iohannis wird wieder die Historia ecclesiastica von dem Prologus IV euang. ausdrücklich als Quelle angegeben. Mit diesem stimmt Pseudo-Augustin z. T. wörtlich überein. Wenn von beiden die höhere Auffassung des Wesens Christi als für dieses Evangelium charakteristisch, und als ihr beredtester Ausdruck das Prooemium hervorgehoben wird, so finden wir ganz ähnliche Wendungen auch bei Hieronymus an den beiden Orten, wo er sich auch sonst in allem, was er von Johannes berichtet, von der Historia ecclesiastica abhängig zeigte. Dass Pseudo-Augustin nicht aus dem Prologus IV euang. geschöpft hat, ist wieder aus kleinen Abweichungen ersichtlich. Kein Gewicht lege ich darauf, dass bei ihm unter den Ketzern, die Johannes bestreiten wollten, auch Marcion genannt ist, wofür Primasius und Victorinus Valentinus haben. Aber nicht zu übersehen ist, dass in zwei Punkten, wo Ps.-Augustin von dem Prolog abweicht, er mit Hieronymus de viris ill. übereinstimmt, der einen Teil seiner Nachrichten über Johannes auch an diesem Orte augenscheinlich aus der Historia ecclesiastica entlehnt hat. Der erste ist untergeordneter Art und rein äusserlich. Ps.-Augustin und Hieronymus haben statt *coactus* des Prologs *compulsus*, das von Victorin bestätigt wird. Zweitens wollte Johannes nach dem Prolog die doketische Lehre 'Christum in carne non venisse', nach Ps.-Augustin die ebionitische 'Christum ante Mariam non fuisse' bestreiten. Wie

der Widerspruch entstanden ist, bleibe dahingestellt; dass dem Zusammenhang der Historia ecclesiastica die zweite Angabe entspricht und keinesfalls die erste sich dort allein gefunden haben kann, liegt auf der Hand.

Dass die Historia ecclesiastica eine Angabe über die Lebensdauer des Apostels enthalten habe, sagt Hieronymus adv. Iov. ausdrücklich. Wenn er aber selbst das 68. Jahr nach dem Leiden des Herrn als Todesjahr des Johannes bezeichnet, so giebt er deutlich zu verstehen, dass er damit nur den allgemeinen Ausdruck seiner Quelle ziffernmässig bestimmen will. So erklärt es sich, dass Ps.-Isidor in der Angabe des Jahres um 1 Jahr von Hieronymus differiert.

Die näheren Umstände von Johannes' Tode werden übereinstimmend von Ps.-Augustin, Ps.-Isidor und in dem Prolog zu Ioh angegeben. Ps.-Augustin beruft sich auf *patrum litterae*. Da er z. T. wieder wörtlich mit dem Prolog zu Ioh übereinstimmt, so hat Zahn gemeint, er berufe sich auf diesen (S. XCIX). Aber es ist sicher, dass dies auf keinen Fall seine einzige Quelle war und dass ihm jedenfalls auch hier die Historia ecclesiastica vorgelegen hat. Denn wo er über den Prolog hinausgeht oder von ihm abweicht, stimmt er teils mit Hieronymus und Ps.-Isidor, und wo es nicht der Fall ist, sieht die Abweichung doch nicht nach blosser Willkür aus. So haben Ps.-Augustin und Ps.-Isidor statt *supervenisse* übereinstimmend *imminere*; der Ausdruck *longo confectus senio* dürfte die Voraussetzung für Hieronymus' *confectus senio* und Ps.-Isidors *vestutatis longaevae fessus senio* bilden. Keinen Anhalt in dem Prolog zu Ioh, aber auch keine Unterstützung von den anderen Gewährsmännern finden die Worte: 'per monimenta exhortationum ac missarum celebrationem ultimum eis patefecit diem'. Auffallend ist freilich im folgenden der mit Ausnahme eines Wortes völlige Gleichlaut beider Quellen, und die Möglichkeit, dass hier von Ps.-Augustin der weitverbreitete Prolog benutzt sei, lässt sich allerdings um so weniger leugnen, als der Verfasser selbst durch die Art seiner Berufung auf eine Mehrheit von Zeugen zu deuten scheint.

Überblicken wir die Historia ecclesiastica als ganzes, so werden wir darin einen Versuch erkennen, das Wichtigste aus der Überlieferung über den Apostel Johannes auf katholischem Standpunkte in knapper Form darzustellen. Der Schlüssel zum

Verständnis des Lebens und Sterbens des Johannes wird in seiner Jungfräulichkeit gefunden. Sie befähigt ihn zu höherer Erkenntnis, schützt seinen Leib vor dem siedenden Öle und befreit ihn von den Schmerzen des Todes. Diese Vorstellung ist sicherlich in gnostischen Kreisen entstanden. Aber sie schien vom Standpunkt der Lehre aus unbedenklich und nicht ohne innere Gründe; sie empfahl sich, weil sie den Apostel und das ihm zugeschriebene Werk, das angefochtene Evangelium, im hellsten Lichte erstrahlen liess. Dagegen sicherlich aus rein katholischer Überlieferung geschöpft ist die Erzählung von der Entstehung dieses Werkes. Die zuversichtliche Behauptung Zahns (S. CXXVI), dass die *historiae ecclesiasticae*, auf die der Prologus IV euangel. sich dafür beruft, nichts anderes seien als die Johannesakten des Leucius, ist durch die Rekonstruktion jener gründlich widerlegt. Aber damit könnte die Frage nach dem Ursprung der Erzählung nur zurückgeschoben scheinen, und so werden wir uns damit weiter unten noch zu beschäftigen haben.

Das Ölmartyrium verlegt die römische Tradition, deren ältester Vertreter Tertullian ist, nach Rom, während es nach Leucius in Ephesus stattfand (s. Zahn, S. CXXII und Lipsius, S. 419). Die Historia ecclesiastica legt es uns zwar nahe, den Vorgang in Rom zu denken, aber sie nennt doch den Ort nicht direkt, und wir sind nicht gezwungen, den Kaiser als den unmittelbar ausübenden Richter vorzustellen. Diese Zurückhaltung ist schwerlich ohne Absicht. In späterer Zeit, als das Ereignis an der Porta Latina alljährlich gefeiert wurde, wäre sie nicht möglich gewesen. Aber das war im 6. Jahrhundert (s. Lipsius, S. 486), während zur Zeit der Abfassung der Historia ecclesiastica darüber in Rom noch keine entschiedene Meinung bestehen mochte. Der Standpunkt der Historia ecclesiastica entspricht der katholischen Tendenz, in zweifelhaften Fällen eine nicht notwendig geforderte Entscheidung zu vermeiden und um so kräftiger an den zur Anerkennung gelangten Meinungen, woher immer sie auch schliesslich stammen mögen, festzuhalten.

Welches ist nun das Verhältnis der Historia ecclesiastica zu dem Prologus in Ioh? Zweifellos ist, dass zwischen beiden ein unmittelbares Abhängigkeitsverhältnis besteht. Denn sehen wir auch von dem Schluss der Historia ecclesiastica ab, wo das Quellenverhältnis nicht völlig klar erscheinen mag, so tritt doch

auch zu Anfang eine so starke Übereinstimmung hervor, dass eine unmittelbare Entlehnung der einen von der anderen Seite stattgefunden haben muss. Hier ist nun vor allem die rein katholische Färbung der Historia ecclesiastica zu beachten, die es recht unwahrscheinlich erscheinen lässt, dass diese älter sei als der Prolog. Die Meinung aber von der Jungfräulichkeit des Johannes, die beide gleich stark betonen, blieb auch später, obwohl sie sich nicht aus der Bibel begründen liess, allgemein beliebt. Über die äusseren Verhältnisse des Evangelisten ist der Prolog zurückhaltender. Auffallend in dieser Beziehung ist, dass er jede Andeutung über die Entstehung des Evangeliums vermeidet. Die Erzählung, die die Historia ecclesiastica darüber bietet, ist so alt und weit verbreitet, dass man kaum annehmen darf, sie sei dem Verfasser der Prologe unbekannt geblieben. Man wird auch nicht sagen dürfen, dass sie in den Rahmen seiner Erörterung nicht hineingepasst hätte; denn kommt es ihm schon vor allen Dingen darauf an, die innere Veranlassung und Bedeutung der Evangelien zu bestimmen, so hindert ihn dies doch nicht, in dem Prologe zu Lc auch des äusseren Zweckes des Evangeliums, der Bekämpfung haeretischer Irrtümer und jüdischer Beschränktheit, zu gedenken. Das aber wird man schliessen müssen, dass die Erzählung, die bei der Abfassung der Historia ecclesiastica als ein unzweifelhaftes kirchliches Gut betrachtet wurde, dem Verfasser der Prologe noch nicht als verbindlich erschien.

Es scheint mir aber noch ein bestimmtes positives Moment in dem Texte des Prologes für seine Priorität zu sprechen. Nach dem Gewicht der Zeugen müssen wir urteilen, dass in diesem S. 6, 17 'huic matrem suam iens ad crucem commendavit Deus' zu lesen ist. Es ist zwar nicht sicher zu sagen, welches der Wortlaut der Historia ecclesiastiea gewesen sei, aber von der Lesart des Prologs findet sich bei den Zeugen keine Spur, und man kann unmöglich verkennen, dass die grobe Abweichung von der evangelischen Erzählung, die darin liegt, ihrem ganzen Charakter durchaus widerspricht. Für den Verfasser des Prologs ist sie auch noch auffallend genug; aber sie lässt sich doch allenfalls begreifen, wenn wir hier vorgreifend bemerken, dass dieser noch unter dem Bann der Johannesakten des Leucius stand. Nach diesen war Johannes bei der Kreuzigung gar nicht

gegenwärtig, sondern hielt sich auf dem Ölberg verborgen (s. Zahn, S. 222). Nach dieser Vorstellung konnte also Jesus die Worte, die er bei Ioh 19, 27 an den Apostel richtet, gar nicht vom Kreuze aus sprechen, und so wäre es denkbar, dass den Verfasser des Prologs ein vielleicht nur halbbewusstes harmonistisches Bestreben zu der Änderung der evangelischen Erzählung verleitet hätte.

Wir werden demnach unsern Prolog als eine Quelle der Historia ecclesiastica ansehen, und sicher ist es nicht verwunderlich, wenn dieser weitverbreitete Tractat, von den mit der allgemeinen Lehre nicht übereinstimmenden Zügen gereinigt, als schätzbares Dokument im Interesse der Kirche verwertet wurde.

Dass der Prolog zu Ioh unmittelbar aus Leucius geschöpft habe, erkennt auch Lipsius an (S. 65 und 445). Mit der Sache ist der Ausdruck selbst im Anfang des Prologs: 'quem de nuptiis volentem nubere vocavit Deus', direkt aus Leucius entlehnt: *ὁ θελήσαντί μοι ἐν νεότητι γῆμαι ἐπιφανεὶς καὶ εἰρηκώς μοι· χρήζω σου Ἰωάννη* (Zahn, S. 247, 10). Freilich ist in dem Prologe nur von einer einmaligen Heiratsabsicht des Johannes die Rede, während es bei Leucius scheint, als habe er den Versuch, sie auszuführen, noch zweimal wiederholt. Denn die citierte Stelle geht weiter: *ὁ ἀσθένειάν μοι σωματικὴν προοικοδομήσας, ὁ τρίτον μου βουληθέντος γῆμαι ἐν τῇ θαλάσσῃ μοι εἰρηκώς· Ἰωάννη, εἰ μὴ ἧς ἐμός, εἴασα ἄν σε γῆμαι.* Diese Stelle ist nun freilich nicht ganz klar, da sie sich in einem Gebet findet, wo der Verfasser sich mit kurzen Andeutungen begnügt, die den Leser wohl an andere Partieen erinnern sollten, in denen der Zusammenhang der Geschichte ausgeführt war. Aber auch so erscheint es unwahrscheinlich, dass hier wirklich verschiedene Heiratspläne des Apostels gemeint seien und nicht vielmehr ein dreimaliges Einschreiten des Herrn gegen denselben Plan. Denn andernfalls ist das *τρίτον* ganz unverständlich. Es ist dagegen ohne Anstoss, wenn wir annehmen, dass Leucius damit nur schärfer die drei Momente hervorheben wollte, die der Herr der Verheiratung des Johannes in den Weg legte, nämlich die erste Erscheinung des Herrn mit der knappen Forderung: ich bedarf deiner, zweitens die Bereitung der körperlichen Schwäche und drittens die abermalige Erscheinung mit der bestimmteren Erklärung. Der Ausdruck *προοικοδομήσας ἀσθένειαν* setzt eine

inhaerente, durch die Vorsehung des Herrn gewollte und bewirkte Schwäche des Apostels voraus. Es erscheint zunächst befremdlich, dass dies Moment an zweite Stelle gesetzt ist, da es doch der Zeit und der Sache nach das erste ist und das Motiv des ganzen Vorgangs enthält. Aber anscheinend noch schwieriger ist es, unter der σωματικὴ ἀσθένεια geschlechtliche Impotenz zu verstehen, wie es die eben gegebene Interpretation fordert, da doch diese mit der Absicht des Apostels sich schlecht zu vereinigen scheint. Aber über die Motive dieser Absicht giebt der griechische Text nicht die leiseste Andeutung. Dass die Brunst Johannes den Gedanken an die Heirat eingegeben habe, steht lediglich in der Paraphrase des Abdias, auf welche nichts zu geben ist [1]). In einer Biographie des Johannes, die entschieden Kenntnis der Johannesakten verrät, enthalten in dem Vatic. 654 (s. Lipsius, S. 472), folgt Johannes dem Wunsche seines Vaters Zebedaeus. Ist es nicht sehr wohl möglich, dass Leucius gemeint hat, dem Apostel sei sein körperlicher Defekt unbekannt gewesen, bis der Herr selbst ihm die Augen darüber geöffnet habe? Denn was bedeutet der Ausdruck εἰ μὴ ἧς ἐμός? Wäre eine Angehörigkeit gemeint, wie sie die gläubige Ergebenheit begründet, in dem Sinne wie die anderen Apostel, wie überhaupt die Christen Christi sind, so würde damit die Forderung des Herrn nicht motiviert erscheinen. Dass aber eine Angehörigkeit anderer und ganz besonderer Art gemeint sein muss, geht auch noch aus anderen Erwägungen hervor. Augenscheinlich setzt Leucius voraus, dass Johannes den Herrn noch gar nicht kannte, als er sich verheiraten wollte. Denn dass beide nicht im täglichen Verkehr miteinander standen, beweist der Ausdruck ἐπιφαινόμενος. Jesus erscheint Johannes, sei es im Traume, sei es anders, jedenfalls nicht in menschlicher Weise, sondern als himmlisches Wesen [2]). Dass Johannes noch nicht Jünger des Herrn war, beweist das kurze Wort χρήζω σου, das ist die Aufforderung zur Gefolgschaft, wie bei Ioh 1, 44 das

1) Zahn, S. 247 Anm. zu Z. 11: 'sed cum iuventutis ardore visus essem non servare praeceptum et diffisus, quod integritatem servare vix possem, animum ad nuptias appulissem u. s. w.'

2) In der oben genannten Biographie heisst es: διὰ θείας φωνῆς τοῦτον ἐκώλυσεν οὕτως αὐτῷ χρηματίσας· χρήζω σου, Ἰωάννη.

Wort an Andreas: ἀκολούθει μοι. Es ist unter dieser Voraussetzung nicht auffallend, dass Johannes nicht gleich auf die erste Aufforderung eingeht und sie daher zum zweiten Male in verstärkter Form mit geheimnisvoller Andeutung des tieferen Grundes ausgesprochen wird, während es undenkbar erscheint, dass Leucius vorausgesetzt haben sollte, Johannes habe sich aus dem Verkehr mit Jesus heraus, ohne ihn zu fragen, verheiraten und dieses trotz einem ausdrücklichen Verbote noch zweimal wiederholen wollen. Das Verhältnis des Johannes zum Herrn beruht also darauf, dass dieser ihn sich von seiner Geburt an zum Eigentum bereitet, indem er ihn geschlechtlich unfähig macht. So besteht eine mystische Verbindung zwischen Christus und Johannes, über die dieser in dem Augenblicke aufgeklärt wird, da er sie brechen will. Es ist nun auch klar, warum die einzelnen Momente der Eheverhinderung in keiner anderen Reihenfolge aufgeführt sind: die erste Aufforderung setzt die Unkenntnis des Johannes über seinen Zustand voraus, aus der die Nichtbeachtung des Verbotes hervorgeht; die zweite Aufforderung hat die zwischenstehende Bemerkung zur Voraussetzung und entwickelt sich unmittelbar aus ihr, indem sie sie erklärt.

Wenn dies die Meinung des Leucius war, so spricht Tertullian genau seinen Gedanken aus, wenn er Johannes als 'aliquem Christi spadonem' bezeichnet (de monogamia c. 17). Auch Hieronymus nennt in der Erklärung von Ies. 56, 4 den Johannes einen Eunuchen und beruft sich dafür auf die Historia ecclesiastica (s. oben S. 79). Aber in dieser Quelle hat er den Ausdruck nicht gefunden, wie wir gesehen haben. Vermutlich hat ihn ebenso wie in dem Bericht über das Ölmartyrium eine Reminiscenz an Tertullian beeinflusst (s. oben S. 86), und er hat hier umgekehrt etwas auf Rechnung der Historia ecclesiastica gesetzt, was ihr zwar dem Ausdruck nach nicht, aber freilich wohl dem Sinne nach angehört. Dass nun Tertullian auf Leucius zurückgeht, ist mir in hohem Grade wahrscheinlich, und Lipsius' Polemik gegen Zahn (S. 510) scheint mir ganz verfehlt. Mag immerhin Tertullian das Wort des Herrn Mt 19, 12 auf Johannes haben anwenden wollen, das bemerkenswerte ist doch eben, dass er es gerade auf Johannes anwendet. Man kann aber dem Gedanken Tertullians nur gerecht werden, wenn man seine völlige Übereinstimmung mit Leucius in der Auffassung des Verhältnisses

zwischen Jesus und Johannes erkennt. Tertullian braucht Beispiele von Männern und Frauen, die der Versuchung der Wiederverheiratung widerstanden haben. Er will zeigen, dass nicht nur Personen der heiligen Geschichte, sondern sogar Heiden diejenigen beschämen und widerlegen, die sich auf die Schwachheit des Fleisches berufen, um eine zweite Ehe einzugehen. 'Isaac monogamus pater noster' wird als Typus des Monogamen hingestellt. Er glänzt freilich weniger durch sich selbst, als im Vergleich mit den übrigen Patriarchen. Judith entzieht sich gewaltsam der zweiten Ehe. Dido verzichtet der Staatsraison zum Trotz auf eine Wiederverheiratung [1]), Lucretia wahrt durch den Tod das Princip der Monogamie. Die Empfehlung der absoluten Keuschheit liegt hier nicht in der Absicht Tertullians; erst weiter unten wird beiläufig daran erinnert, dass auch hierfür das Heidentum beschämende Beispiele biete. Wenn also Johannes in der Reihe dieser Beispiele aufgezählt wird, so muss Tertullian ihn als irgendwie im Stande der Ehe befindlich angesehen haben. Er hat ihn also gewissermassen in geschlechtsloser Ehe mit Christus verbunden und darum auf eine andere Ehe verzichtend gedacht, genau so wie Leucius es darstellte.

Wir werden demnach anerkennen müssen, dass wir die Tradition von der Jungfräulichkeit des Johannes nicht über Leucius zurückverfolgen können, und so ist innerlich nur wahrscheinlich, dass sie in gnostischen Kreisen entsprungen und gepflegt ist. Augustin hat ohne Zweifel Recht, wenn er behauptet, dass in den kanonischen Schriften diese Tradition keine Stütze findet. Wie man einen Anknüpfungspunkt für sie in Apoc. 14, 4 hat finden können, ist mir nicht verständlich [2]). Auch das vierte Evangelium giebt kein Motiv für die Bevorzugung des Apostels

1) Es ist merkwürdig genug, dass die Aeneis die alte Vorstellung von der Dido nicht verdrängt hat. Wenn aber Tertullian von ihr sagt: 'maluit uri quam nubere', so scheint ihn dabei doch die Reminiscenz an die Aen. geleitet zu haben (IV. 68: 'uritur infelix Dido') und er scheint den Doppelsinn geradezu herauszufordern. Denn es ist kaum möglich, nicht zugleich an den Rat, den Paulus den Unvermählten und Witwen giebt, zu denken ('melius est nubere quam uri' 1 Cor. 7, 9). Hieronymus, bei dem das Beispiel wieder erscheint (adv. Iovin. I. c. 43), hat diesen Anklang vorsichtig vermieden: 'maluit ardere quam nubere.'

2) So Holtzmann, Commentar zu Mt 19, 12. — Apok. 14, 4 heisst es: οὗτοί εἰσιν οἳ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν.

durch den Herrn, es setzt die Vorliebe für ihn lediglich als Thatsache voraus.

Blicken wir von hier noch einmal auf den Prolog zu Ioh zurück, so finden wir nun, nachdem wir Leucius' Meinung genauer ermittelt haben, die Übereinstimmung zwischen beiden vollkommen bestätigt. Leucius redete nicht von wiederholten Heiratsabsichten des Apostels, sondern in dem Augenblick, wie Johannes sich verheiraten will, beruft ihn der Herr zu seinem Jünger. Ebenso der Prolog: 'quem de nuptiis volentem nubere vocavit Deus'. Der Ausdruck *vocavit* steht völlig gleich dem Ausdruck *elegit* und ist von der Berufung zum Jünger zu verstehen. Vgl. Prolog zu Mt S. 5, 2: 'cuius vocatio ad Deum ex publicanis actibus fuit'.

In gleicher Weise hat der Prolog zu Ioh die Erzählung von der Selbstbestattung des Apostels unmittelbar aus Leucius entnommen. Wir haben einen zweifellos auf die Akten des Leucius zurückgehenden Bericht über den Tod des Johannes in mehreren griechischen Handschriften, sowie in einer syrischen und armenischen Übersetzung, womit im wesentlichen übereinstimmen Abdias und Mellitus [1]). Nach diesem Fragment versammelt der Apostel die Brüder vor seinem Tode zu einer letzten Ermahnung: *Τῇ δὲ ἑξῆς κυριακῆς οὔσης συνηγμένων τῶν ἀδελφῶν ἤρξατο λέγειν αὐτοῖς.* Bei Abdias und Mellitus geht eine kurze Einleitung voraus, wonach der Herr fünf Tage vorher Johannes erschienen war und ihm den Tag seines Todes vorausgesagt hatte. Dem entsprechend heisst es in dem Sermo Augustini CXCII De Iohanne euangelista bei A. Mai, Nova patrum biblioth. I. 1, S. 450: 'Dictum ei erat a domino qua die esset recessurus.' Von einer so bestimmten Verkündigung sagen zwar der griechische und der syrische und armenische Text nichts, aber auch hier spricht der Apostel von seinem Tode als unmittelbar bevorstehend (*ταῦτα ὑμῖν, ἀδελφοί, ὁμιλῶ ἐπειγόμενος πρὸς τὸ προκείμενόν μοι ἔργον, ἤδη τελούμενόν μοι ὑπὸ κυρίου* Zahn. S. 241, 7), und die ganze Erzählung basiert auf der Voraussetzung, dass der Apostel über das Eintreten seines Todes zum voraus völlig sicher ist. Eben dies setzt der Prolog zu Ioh voraus (S. 7, 7): 'Et hic est Iohannes qui sciens supervenisse

1) S. Zahn, S. 238 ff.

diem recessus sui convocatis discipulis suis in Epheso'. Die Rede des Apostels beginnt mit dem Hinweis auf die vielen Wunderzeichen, durch welche der Herr sich durch seine Hand manifestiert habe: *γινώσκετε τὸν κύριον πόσας δυνάμεις δι' ἐμοῦ παρέσχεν ὑμῖν, πόσα τέρατα, πόσα σημεῖα* (S. 239, 5). Dem entspricht in dem Prolog die Wendung 'per multa signorum experimenta promens Christum'. Ps.-Augustin, der, wie wir sahen (s. oben S. 89), hier im übrigen mit dem Prolog fast wörtlich übereinstimmt, hat dafür: 'per monimenta exhortationum ac missarum celebrationem ultimum eis patefecit diem'. Auch diese Wendung widerspricht den Akten des Leucius nicht, und Lipsius merkt besonders an, dass der Ausdruck 'missarum celebratio' aus den gnostischen Akten stamme (S. 496, Anm. 2). Aber dieser Ausdruck übersetzt doch den mit grosser Einfachheit geschilderten Vorgang (*καὶ κλάσας τὸν ἄρτον ἐδίδου ἡμῖν ἑκάστῳ τῶν ἀδελφῶν ἐπευχόμενος ἄξιον ἔσεσθαι αὐτὸν τῆς τοῦ κυρίου εὐχαριστίας.* S. 244, 4) in die Anschauung einer späteren Zeit, und die Rede gipfelt keineswegs in der Bekanntmachung des Todestages, sondern beschränkt sich auf die *exhortatio*, indem sie nur beiläufig in der oben angegebenen Weise das bevorstehende Ereignis streift. Die Bestattung selbst wird mit einer gewissen Heimlichkeit vor wenigen Zeugen vorgenommen (*ἐβάδιζεν πρὸ τῶν πυλῶν εἰρηκὼς τοῖς πλείοσιν ἀποστῆναι ἀπ' αὐτοῦ.* S. 245, 3) und diese sind von dem, was eintritt, geradezu überrascht (*ἡμῶν μηδὲν εἰδότων ἀποδύεται τὰ ἱμάτια.* S. 245, 11). Es ist daher wenig wahrscheinlich, dass die Abweichung bei Ps.-Augustin direkt durch die Akten des Leucius veranlasst sei.

Der Schluss des Berichtes über die Metastasis des Apostels ist in den Quellen verschieden überliefert und die Ansichten über seine ursprüngliche Form sind geteilt. Während die syrische und armenische Übersetzung mit dem Tode des Apostels schliessen, entlässt nach den griechischen Handschriften der Apostel die Brüder, worauf sie am folgenden Tage wiederkehren, ihn selbst nicht wiederfinden, sondern nur seine Sandalen, während die Erde quillt. Sie erinnern sich des Wortes des Herrn an Petrus (Ioh. 21, 22) und preisen Gott für das Geschehene (Zahn, S. 250). Hiermit werden auf das kürzeste zwei Sagen angedeutet, die wir anderswo breiter ausgeführt finden: nach der einen von ihnen ist Johannes lebendig aus dem Grabe ins Jenseits entrückt

worden, nach der andern schlummert er im Grabe und seine Atemzüge setzen den das Grab deckenden Staub in Bewegung (s. Lipsius, S. 497 ff.). Diesen Staub nannte man Manna, er galt für heilig und Jahrhunderte lang unterhielt man damit einen schwunghaften Versandhandel (s. Zahn, S. CVIII f.).

Wunderlicher Weise ist Lipsius auf den Gedanken gekommen, die Sage von dem leeren Grabe des Apostels für die Akten des Leucius zu retten. Das Schweigen des Syrers und Armeniers hat nach ihm gegenüber dem einstimmigen Zeugnis der griechischen Handschriften keine Bedeutung (S. 498). Es ist schwer zu begreifen, dass jemand, der die Verschiedenartigkeit und Unvereinbarkeit beider Sagen mit Recht betont, ein solches Argument anwendet und die Einstimmigkeit der die beiden innerlich unvereinbaren Sagen äusserlich vereinigenden Zeugen für die eine Hälfte ihrer Aussage in Anschlag bringt, für die zweite aber nicht gelten lässt. Dass dieses einstimmige Zeugnis ebensowenig in einem Teile wie im ganzen für Leucius beweist, dass vielmehr der ganze Schluss, wie die Griechen ihn bieten, unecht ist, kann bei vorurteilsloser Betrachtung nicht einen Augenblick zweifelhaft sein. Bei Leucius erzählt nämlich ein Augenzeuge in der ersten Person Pluralis. Während nun der Syrer und Armenier diese Einkleidung bis zum Schluss festhalten, ändern die Griechen von dem ersten Augenblicke an, wo sie von jenen abweichen, die Form und fallen aus der ersten Person in die dritte Pluralis. Mit vollem Recht hat daher Zahn auf dieses Zeugnis verzichtet und in der syrischen und armenischen Übersetzung den ursprünglichen Schluss der Akten gesehen.

Die orientalischen Zeugen erhalten aber auch von anderer Seite Unterstützung. Zunächst stimmen Abdias und Mellitus mit ihnen in den Hauptpunkten überein. Am nächsten stehen Abdias und der Armenier einander; ich stelle beide nebeneinander, die armenische Version nach der lateinischen Übersetzung bei Zahn.

Ar. nach Zahn, S. 250, 11.	Abd. S. 252, 9.
Deinde obsignans totum se dixit: Tu esto mecum, Domine mi Iesu Christe. Et stravit se in foveam, qua pallium suum extenderat, dixitque nobis: Pax vobiscum, fratres.	Et signans se totum adstitit et ait: Tu mecum, Domine Iesu, solus. Et proiecit se supra tumulum, in quo straverat vestimenta sua, dicens nobis: Pax vobiscum, fratres.

Soweit stimmen auch die Griechen mit beiden überein: *καὶ ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐδόξασεν τὸν θεόν, σφραγισάμενός*[1]) *τε ὅλως ἑστὼς καὶ εἰπὼν ἡμῖν· ἡ εἰρήνη καὶ ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν, ἀδελφοί* . . . . (S. 250, 19). Im Anfang hat der Syrer einen zweifellos ursprünglichen Zug bewahrt, der im Griechischen und Armenischen verloren gegangen ist, aber bei Abdias sich wiederfindet: *καὶ στραφεὶς πρὸς ἀνατολὴν ἐδόξασεν ἐν φωτὶ ἑστὼς ὁλος* (nach der Rückübersetzung bei Zahn, S. 250, 2), Abdias: 'Lux tanta apparuit super apostolum, ut nullus eam sufferret aspectus' (S. 252, 8). Nach dem Schlusswort des Apostels heisst es im Armenischen weiter: 'Nobis laetantibus simulque plangentibus commendavit animam suam beatus Iohannes in manus Domini nostri Iesu Christi' und schliesst dann: 'Iesu autem gloria et Christo honor et virtus in saecula saeculorum.' Abdias geht nun mehr in die Breite, statt 'commendavit animam suam' hat er: 'statim reddidit spiritum' in Übereinstimmung mit dem Syrer, der damit schliesst. Abdias aber schildert noch die Empfindungen der zurückbleibenden Brüder, genau wie der Armenier: 'qui interfuimus, alii gaudebamus, alii plorabamus' und interpretiert auch diese Empfindungen. Dann schliesst er allerdings das Mannawunder an, aber er verrät deutlich genug den Eintritt der fremden Quelle: 'Et protinus manna exiens de sepulchro apparuit cunctis, quam usque hodie gignit locus iste'. Von dem leeren Grabe sagt er nichts; nach Lipsius hat er die Erzählung davon gestrichen, weil sie mit dem Mannawunder unvereinbar sei (S. 499). Aber ist das nicht eine ganz willkürliche Behauptung? Haben doch die Griechen beide Angaben mit einander verbunden; warum sollte Abdias klüger gewesen sein? Was aber die Hauptsache ist, die Bemerkung ist in sich falsch. Das Mannawunder erscheint bei Abdias in so reducierter und später Gestalt, dass es mit der Vorstellung, Johannes sei aus dem Grabe entrückt worden, durchaus nicht unvereinbar ist. Denn davon, dass das Manna eigentlich der durch die Atemzüge des schlafenden Apostels bewegte Staub sei, kann doch wirklich der Leser des Abdias nichts ahnen. Auch das ist eine unbegründete Behauptung von Lipsius, dass Prochorus[2]) das leere

1) Der Syrer hat diesen Ausdruck nicht.

2) Über Prochorus vgl. Zahn, S. III—LX.

Grab in den gnostischen Akten gefunden habe (a. a. O.). Es ist zweifellos, dass Prochorus für den Schluss seines Romans die Johannesakten des Leucius benutzt hat, aber er hat sie derart überarbeitet und dabei den Charakter der Erzählung so verändert, dass es unerlaubt ist, diesen Zug auf Leucius zurückzuführen. In Wirklichkeit ist er vielmehr erst aus dieser Umgestaltung der Geschichte herausgewachsen. Bei Prochorus geht die Bestattung ganz anders vor sich als bei Leucius. Johannes lässt ein Stück Erde in Kreuzesform genau seiner Gestalt entsprechend ausgraben. Darauf lässt er sich mit Erde bedecken bis an die Kniee, dann bis zum Halse, endlich befiehlt er, auch das Gesicht mit Erde zu bedecken und sagt, man werde ihn in diesem Leben nie wieder sehen. Am andern Morgen graben dann die Brüder, die bei dem Vorgang nicht zugegen gewesen sind, nach und finden keine Spur mehr von Johannes.[1])

Ganz besonders wichtig ist das Zeugnis Augustins in dem Tractat zu Ioh 21, 19 ff., und es ist schwer zu begreifen, wie Lipsius, von Overbeck verführt, den offenkundigen Sachverhalt, den Zahn vollkommen richtig dargelegt hatte (S. XCVIII), verkennen konnte (S. 494 f.). Augustin unterscheidet mit wünschenswerter Deutlichkeit zwei widersprechende Nachrichten über den Apostel, nämlich die gewisser apokrypher Schriften, wonach Johannes wirklich gestorben, und die Meinung anderer gewichtiger Gewährsmänner[2]), nach denen er nur scheintot gewesen sei: 'Quem tradunt etiam, quod in quibusdam scripturis quamvis apocryphis reperitur, quando sibi fieri iussit sepulchrum, incolumem fuisse praesentem, eoque effosso et diligentissime praeparato ibi se tamquam in lectulo collocasse statimque esse defunctum; ut autem isti putant, qui haec verba Domini (Ioh 21, 22) sic intellegunt, non defunctum sed defuncto similem cubuisse et cum mortuus putaretur, sepultum fuisse dormientem, et donec Christus veniat, sic manere suamque vitam scaturigine pulveris indicare, qui pulvis creditur, ut ab imo ad superficiem tumuli ascendat, flatu quiescentis impelli' (tr. CXXIV, 2). Wie man sieht, deckt diese Stelle bis zu den Worten 'statimque eum esse defunctum' sich genau mit dem Schluss der Johannesakten, wie er sich aus

1) Vgl. Zahn, S. 162, 10 ff. und die erweiterte Bearbeitung, S. 191.

2) S. unten S. 101 Anm. 1.

dem Syrer, Armenier und Abdias ergiebt. Aber Overbeck nimmt an, dass das Citat aus den apokryphen Schriften über diese Worte hinausgehe und bis an den Schluss reiche, wobei die Bemerkung 'ut autem — cubuisse' als eine Parenthese Augustins anzusehen sei. Andernfalls habe das Citat keinen Sinn, da es zur Erläuterung von Ioh 21, 22 und speciell zum Beleg für die vorhergehenden Worte 'creditur vivus dormire sub terra' dienen solle. Aber dies ist eine ganz unberechtigte Supposition. Augustins Meinung ist es gar nicht, dass der Apostel unter der Erde schlafe. Er sucht sich zwischen den verschiedenen Erklärungen der widerspruchsvollen Aussage des Evangeliums v. 23: *οὐκ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι οὐκ ἀποθνήσκει, ἀλλ' ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ*; durchzuwinden. Auf der einen Seite steht das scheinbar unzweideutige Wort des Herrn selbst, welches eine Stütze in der Lokaltradition und den gut verbürgten wunderbaren Erscheinungen am Grabe des Apostels findet, auf der andern Seite der Einspruch des Evangelisten selbst, mit dem eine, allerdings apokryphe Tradition übereinstimmt. Augustin glaubt zwar für seine Person an den wirklichen Tod des Apostels, aber er meint doch, die weit verbreitete entgegenstehende Meinung schonen zu müssen[1]), und so lässt er beide Ansichten neben und, wie man nicht leugnen kann, auch durch einander laufen. Lipsius, der die Argumentation Overbecks in vollem Masse billigt, kann sich doch das Ungereimte der vermeintlichen Vorlage Augustins, die hart neben einander 'statim esse defunctum' und 'sepultum fuisse dormientem' stelle, nicht verbergen. Er erklärt diesen Widerspruch aus einer katholischen Überarbeitung. Damit kommt er aber genau an demselben Punkte an wie Zahn, denn aus dieser Annahme ergiebt sich, wie er selber ausspricht, dass der ursprüngliche Text des Apokryphum von dem Grabesschlummer noch nichts berichtet haben könne. Es ergiebt sich aber auch, was Lipsius nicht bemerkt, dass dieses Apokryphum ebenso wenig etwas von dem leeren Grabe, d. h. der lebendigen Entrückung des Apostels ins Jenseits, berichtet haben kann, da ja sehr deutlich gesagt war, dass der Apostel wirklich gestorben sei. So

1) 'Huic opinioni supervacaneum existimo reluctari. Viderint enim qui locum sciunt, utrum hoc ibi faciat vel patitur terra quod dicitur, quia et re vera non a levibus hominibus id audivimus' (Zahn, S. 205, 17).

kommen wir auch von dieser Seite zu dem Resultat, dass die Johannesakten mit dem Tode des Apostels schlossen, und dass sie von irgend welchen Zweifeln daran, wie sie der Schluss des Johannesevangeliums hätte anregen können, völlig unberührt waren.

Mit diesem Ergebnis stimmt endlich auch das Zeugnis des Prologs zu Ioh. Auch er nimmt an, dass der Apostel wirklich gestorben sei; wenig passend klingt nur in dem Zusammenhange der Ausdruck 'positus est ad patres suos'. Die Wendung 'descendens in defossum sepulturae suae locum' kommt der syrischen Überlieferung am nächsten (*κατέβη εἰς τὸ σκάμμα.* Zahn S. 250, 4). Aber dies Hinabsteigen ist früher gedacht, wie die folgenden Worte 'facta oratione' zeigen, denn diese beziehen sich auf das lange Gebet, das Johannes, nachdem er die Kleider abgelegt hat, spricht (*ἐν μόνῳ τῷ διακροσσίῳ στὰς ἀνατείνας τὰς χεῖρας ηὔξατο.* S. 246, 2). Dass der Ausdruck 'a corruptione carnis alienus' nicht auf Unverweslichkeit, wie von Lipsius bemerkt war[1]), sondern auf die Virginität des Apostels hindeute, ist später von ihm selbst klar gestellt worden[2]). Er entspricht einer Stelle in dem Schlussgebet: *ὁ κἀμὲ φυλάξας μέχρι τῆς ἄρτι ὥρας καθαρὸν ἑαυτῷ καὶ ἀμιγῆ μίξεως γυναικός* (S. 247, 9). Dass Johannes von Todesschmerzen frei geblieben sei ('extraneus a dolore mortis'), wird zwar in den Johannesakten nicht mit ausdrücklichen Worten gesagt, aber es ergiebt sich deutlich genug aus ihnen, da der Apostel alle Vorbereitungen zu seinem Hingang mit grösster Ruhe und Heiterkeit trifft und nach dem letzten: 'Friede mit Euch!' sofort verscheidet.

Einen indirekten Beweis für die Abhängigkeit des Prologs zu Ioh von den Johannesakten kann man darin finden, dass in dem Prolog die Geschichte von der Entstehung des Evangeliums vollkommen übergangen ist. Zahn hat freilich, wie wir oben S. 90 gesehen, die Ansicht entwickelt und auch nach Lipsius' Wider-

1) S. 66: 'Die Weiterbildung von dem Grabesschlummer liegt wohl schon dem Ausdruck der alten Prologe zu Grunde, dass der Leib des Apostels frei geblieben sei von Verwesung.'

2) S. 496: 'Der Wortlaut des Schlusssatzes ist nicht von der dem Leibe des Apostels zu Teil gewordenen Unverweslichkeit, also vom Grabesschlummer, zu verstehn, sondern bezieht sich auf seine Virginität, um derentwillen er den Schmerz des Todes nicht gefühlt habe.'

spruch (S. 68) aufrecht erhalten[1]), dass die Quelle jener Erzählung die Akten des Leucius seien. Aber es lässt sich nicht nur kein Beweis dafür, sondern auch der stärkste Beweis dagegen erbringen.

Die Elemente der Erzählung, die in der von uns reconstruierten Historia ecclesiastica in geschlossener Form vorliegt, können wir sehr weit zurückverfolgen. Dass das Evangelium von Johannes in Ephesus geschrieben und dass es verfasst sei, um den Samen der Irrlehre, besonders Kerinths, aber auch der Nicolaiten als einer gnostischen Sekte auszurotten, sagt Irenaeus III. 1 und 11; dass Johannes nach der Abfassung der übrigen Evangelien von seinen Schülern aufgefordert, vom Geist zu Gott emporgehoben, ein geistiges Evangelium geschaffen, Clemens von Alexandria (bei Eusebius H. E. IV. 14, 7); endlich, dass er vor der Abfassung mit denen, die ihn gebeten hätten, gemeinschaftlich gefastet habe, der muratorische Fragmentist: 'Iohannes ex discipulis cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: conieiunate mihi hodie triduo et quod cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatur Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Iohannes suo nomine cuncta describeret' (Z. 9 ff.). Es ist unbestreitbar, dass diese Überlieferung des Fragmentisten auf eine ausführlichere, romanhaft ausgeschmückte Darstellung hinweist — denn es fehlen ja die Motive der Erzählung und die lebhafte Form der direkten Rede contrastiert eigentümlich mit der sonstigen Knappheit des Fragmentisten — nur ist damit nicht im mindesten gesagt, dass die Johannesakten den Rahmen gebildet hätten, aus dem dieses Stück herausgebrochen wäre.

Wenn die Veranlassung zu der Abfassung des Evangeliums im allgemeinen von dem Fragmentisten in Übereinstimmung mit den übrigen Gewährsleuten angegeben wird, so weicht er doch im einzelnen dabei in bemerkenswerter Weise von ihnen ab. In der Historia ecclesiastica giebt Johannes den Bitten der

1) Geschichte des Kanons, II. S. 38. Auf Lipsius' Widerspruch ist hier keine Rücksicht genommen, nur ist der Ton der Sicherheit, der Acta Iohannis S. CXXVI angeschlagen ist ('auf viel festeren und breiteren Boden kann ich die Behauptung stellen, dass Leucius einen Bericht über die Veranlassung und Entstehung des johanneischen Evangeliums gegeben hat' vgl. auch oben S. 75 f.), ein klein wenig herabgestimmt, da hier für die Behauptung nur Wahrscheinlichkeit in Anspruch genommen wird.

Bischöfe und Abgesandten der Kirchen Asiens nach (s. oben S. 80), bei Clemens Alexandrinus sind es die γνώριμοι[1]), die ihn antreiben, hingegen bei dem Fragmentisten die Mitschüler und, wie man doch wohl verstehen muss, Mitbischöfe des Apostels. Andreas wird die Offenbarung zuteil, dass das Evangelium unter der Revision aller, d. h. nach dem Zusammenhang aller Apostel geschrieben werden soll. Also sämtliche Apostel sind noch am Leben und zusammen vereinigt. Dagegen ist die gewöhnliche Überlieferung darüber nicht im Zweifel, dass das Evangelium von Johannes im hohen Alter in Ephesus verfasst sei. Eine Ausnahme machen nur die von Usener herausgegebenen Timotheusakten (Bonn, 1879, S. 9 f.), nach denen zwar das Evangelium von dem Apostel auch in Ephesus, aber vor seiner Verbannung nach Patmos verfasst wurde. Mit Recht sieht darin Usener ein Zeichen von Altertümlichkeit (S. 21), aber doch sind es auch hier nicht die übrigen Jünger des Herrn selbst, sondern erst wieder ihre Schüler (*οἱ ἐπακολουθήσαντες τοῖς μαθηταῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*), die die Veranlassung zur Entstehung des Evangeliums, und zwar nur mittelbar, bieten.

Man wird annehmen dürfen, dass wir die Überlieferung bei dem Fragmentisten in ihrer ursprünglichen naiven Form haben, während die Abweichungen der anderen auf bewusster Reflexion beruhen, wobei die *γνώριμοι* des Clemens die leichteste und erste, die *episcopi totius Asiae* und *legationes multarum ecclesiarum* der Historia ecclesiastica die letzte und stärkste Form der Änderung darstellen dürften.

Die Erzählung des Fragmentisten aber, in ihrer inneren Unwahrscheinlichkeit schon im Altertum selbst erkannt, beweist, dass es gar keine thatsächliche Überlieferung über die Abfassung des Evangelium Iohannis gab. Die stärkste Bestätigung dafür ist die Zurückhaltung des Irenaeus.

Irenaeus hatte jedenfalls dringende Veranlassung, sich über die Beglaubigung des Evangeliums zu äussern, denn er kennt und erwähnt seine Gegner (s. oben S. 59), die, indem sie es als ein haeretisches Produkt dem Apostel absprachen, für das Recht

---

1) *γνώριμος* = *μαθητής* bei Iust. I. apol. 32: *πῶλον ὄνου ἐκέλευσεν ἀγαγεῖν αὐτῷ τοὺς γνωρίμους αὐτοῦ* (cf. Mt 21, 1). Ebenso ist wohl auch Lc 23, 49: *εἱστήκεισαν πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ ἀπὸ μακρόθεν* zu verstehen.

der historischen Überlieferung eintraten. Aber weder von Polykarp, der nach ihm mit dem Apostel verkehrte (s. den Brief an Florinus bei Eus. H. E. V. 20, 6), noch von den übrigen Presbytern, welche den Herrenjünger, der für Irenaeus immer der Evangelist ist, gekannt haben sollen und sonst von ihm gar wunderbare Dinge zu berichten wussten (s. oben S. 58), hat er irgend eine Äusserung über die Entstehung des Evangeliums aufbewahrt. Es ist daher unerhört, Irenaeus zu einem historischen Zeugen der Autorschaft des Johannes zu machen, indem man ihn für den Träger einer ununterbrochenen Überlieferung von dem Apostel bis auf seine Zeit erklärt, und so das vierte Evangelium für das best beglaubigte auszugeben. Umgekehrt muss man sagen: weil Irenaeus sich sonst auf die lebendige Tradition beruft und doch aus ihr kein Zeugnis für die Entstehung des Evangeliums anführt, so ist es in hohem Grade unwahrscheinlich, dass er davon irgend etwas Glaubwürdiges gehört hatte.

Freilich möchte einer einwenden, dass Irenaeus ja doch auch die Autorschaft des Matthaeus und Marcus nicht beglaubigt habe, da er es doch hätte können, weil er die Bücher des Papias kannte[1]). Aber die Evangelien des Matthaeus und Marcus waren in der Kirche nie angefochten worden und die Namen ihrer Verfasser waren im Grunde so anspruchslos, dass gegen die Echtheit der Namen selbst überhaupt schwerlich jemand etwas in älterer Zeit einzuwenden gehabt hat. Dagegen beruht das Evangelium Iohannis auf der Voraussetzung, dass es für seine ganz andersartige Lehre des Gewichtes eines ganz besonders angesehenen Namens bedürfe, und auf diesen Namen wird in der Folge gepocht.

Man kann das Gewicht dieser Gründe geltend machen, ohne die eigentümliche Auffassung des Irenaeus von der Autorität der Schrift zu verkennen. Für Irenaeus ist allerdings der Kanon nicht an die Tradition gebunden, sondern Schrift und Überlieferung sind ihm zwei getrennte Begriffe (III. 2). Die Kirche ist im Besitze beider Güter, der Überlieferung, die von den Aposteln an von Bischof auf Bischof übergegangen ist, und der Schrift, die von Gott unmittelbar verordnet ist. Das vierfältige Evangelium

1) V. 33, 4: *Ταῦτα καὶ Παπίας ... ἐπιμαρτυρεῖ ... ἔστι γὰρ αὐτῷ πέντε βιβλία συντεταγμένα.*

insbesondere hat eine innere Notwendigkeit, es kann weder mehr noch weniger Evangelien geben, die Vierzahl ist ein Werk der göttlichen Ökonomie und jedes einzelne Evangelium erweist seine Wahrheit durch seinen besonderen Charakter (III. 11, 7 ff.). Das Evangelium Iohannis ist daher der äusseren Beglaubigung so wenig bedürftig wie irgend eines der andern, und Irenaeus hatte auf seinem Standpunkt nicht nötig, nach einer solchen zu suchen. Aber eben dieser Standpunkt ist für unsere Frage von grösster Wichtigkeit. Denn er beweist, dass sich das Evangelium Iohannis nicht durch äussere Tradition, sondern durch seine innere Wirkung aufgedrängt hatte.

Wenn nun aber auch Irenaeus von den Presbytern nichts über die Entstehung des Evangeliums erfahren hatte, so wäre es immerhin denkbar, dass sie doch das Evangelium selbst gekannt hätten. An zwei Stellen berühren sich ihre Aussagen mit diesem. Es scheint geboten, sie genauer ins Auge zu fassen.

Irenaeus bestreitet sehr energisch die mit der synoptischen Tradition im besten Einklang stehende Annahme der Gnostiker, dass Jesus nicht älter als dreissig Jahr geworden sei. (II. 22, 5). Er beruft sich für ein höheres Alter auf ein doppeltes Zeugnis, das des Evangelium Iohannis und der Presbyter, die mit Johannes verkehrt haben wollen. Es ist klar, dass diese beiden Zeugnisse auf dem Standpunkte des Irenaeus im Grunde nur eins waren, da sie beide für ihn auf dieselbe Person zurückliefen, und das unmittelbar schriftlich abgegebene Zeugnis des Evangeliums hätte für ihn ein ungleich grösseres Gewicht haben sollen als das mittelbar durch andere Personen überlieferte. Einen Grund, es überhaupt anzuziehen, würde er gehabt haben, wenn er die Authenticität des Evangeliums durch die Übereinstimmung hätte beweisen oder bekräftigen wollen, wie er bei anderer Gelegenheit durch das Zeugnis der nämlichen Presbyter eine abweichende Lesart der Apokalypse zu stützen sucht[1]). Aber eine solche Absicht liegt ihm gänzlich fern. Er will zwei von einander unabhängige Zeugnisse vorlegen, und dass er das Zeugnis der Presbyter nicht etwa für minderwertig hält, zeigt er

1) V. 30, 1: 'in omnibus antiquis et probatissimis et veteribus scripturis numero hoc posito et testimonium perhibentibus his qui facie ad faciem Ioannem viderunt' (cf. apoc. 13, 18).

dadurch, dass er es voranstellt und stärker betont als das des Evangeliums: 'Aetatem seniorem habens Dominus noster docebat, sicut euangelium et omnes seniores testantur, qui in Asia apud Ioannem discipulum Domini convenerunt, id ipsum tradidisse eis Ioannem. Permansit autem cum eis usque ad Traiani tempora. Quidam autem eorum non solum Ioannem, sed et alios apostolos viderunt, et haec eadem ab ipsis audierunt et testantur de huiusmodi relatione'. Dann wird die Frage erhoben, wer mehr Glauben verdiene, solche Männner oder Ptolemaeus, der nicht einmal im Traume auch nur die Spur eines Apostels erjagt habe. Darauf wird dann auch das Zeugnis des Evangeliums angeschlossen: 'Sed et ipsi qui tunc disputabant cum Domino Iesu Christo Iudaei apertissime hoc ipsum significaverunt' (folgt die Erläuterung von Ioh 8, 56. 57). Man wird es für sehr unwahrscheinlich halten müssen, dass Irenaeus das Zeugnis der Presbyter auch nur wiederum aus der mündlichen Überlieferung geschöpft habe. Dagegen spricht die ganze Form der Wiedergabe, vor allen Dingen das Praesens *testantur*, womit es als ein dauernd niedergelegtes, jetzt noch sprechendes bezeichnet ist. Es kann kaum zweifelhaft erscheinen, dass Papias als der Vermittler anzusehen ist. Dann aber kann man aus der Art, wie Irenaeus dieses Zeugnis verwendet, wertvolle Schlüsse ziehen. Man kann und muss aus dieser Art schliessen, dass die Presbyter bei dieser Gelegenheit des Evangeliums mit keiner Silbe gedacht hatten, denn nur so konnte Irenaeus dazu kommen, ihr Zeugnis als ein ganz selbständiges auszuspielen. Es leuchtet aber ein, dass für Irenaeus das Zeugnis der Presbyter nur um so grösseres Gewicht haben musste, wenn sie sich lediglich auf mündliche Aussage des Apostels stützten, so dass es gar nicht scheinen konnte, als sei es am Ende doch nur aus der schriftlichen Quelle abgeleitet. Um aber jeden derartigen Verdacht abzuschneiden, so setzt er ausdrücklich hinzu, dass einige von diesen Presbytern dasselbe auch von anderen Aposteln gehört hätten, zugleich eine weitere Bestätigung, dass nur von mündlicher Tradition bei den Presbytern die Rede war. Aber es lässt sich dafür noch stärkeres in die Wage werfen. Die Aussage der Presbyter geht entschieden über die des Evangeliums hinaus. Im Evangelium sagen die Juden zum Herrn: 'Du bist noch nicht fünfzig Jahr alt und willst Abraham gesehen haben?' Diesen Ausdruck erklärt Ire-

naeus ganz richtig dahin, dass man so von dem sage, der über vierzig Jahre alt, das fünfzigste Jahr jedoch noch nicht erreicht habe, aber auch nicht mehr weit davon entfernt sei. Die Presbyter aber müssen, wenn nicht in bestimmter Zahl der Jahre, so doch im allgemeinen dem Herrn ein höheres Alter beigelegt haben. Denn Irenaeus selbst bezeugt, dass sie von einer *aetas senior* gesprochen hatten. Darüber drückt er sich nun aber sehr gewunden und vage aus: 'Quia triginta annorum aetas prima indoles est iuvenis et extenditur usque ad quadragesimum annum, omnis quilibet confitebitur; a quadragesimo autem et quinquagesimo anno declinat iam in aetatem seniorem' (dann folgt, relativisch angeknüpft, die oben citierte Stelle). Das römische Wehrgesetz sah für den militärischen Dienst als *iuniores* die Leute von 17—46 Jahren, als *seniores* die von 47—60 an; aber die eigentliche *senectus*, die den Mann von den Lasten des öffentlichen Lebens überhaupt befreite, begann doch erst mit dem sechzigsten Jahre[1]). Jedenfalls muss man sagen, dass wer die *iuventus* vom dreissigsten Jahr ab rechnet, mit dem vierzigsten Jahr die Grenze dafür doch reichlich eng zieht. Je enger aber diese Grenze ist, um so mehr muss es auffallen, dass wiederum zwischen dem vierzigsten und fünfzigsten Lebensjahr kein Unterschied gemacht wird für den Beginn des Greisenalters. Dass aber dieses in der That weder mit dem vierzigsten noch mit dem fünfzigsten Jahre beginne und nur der Eindruck hervorgerufen werden soll, als seien dies schon die Jahre der *aetas senior*, wird durch den Ausdruck *declinare* zugegeben. Es ist klar, dass diese gewundene Ausdrucksweise von Irenaeus nur mit Absicht auf das Evangelium Iohannis gewählt ist, während er sich wohl bewusst war, dass die Presbyter ein höheres Alter im Sinne hatten. Dieses höhere Alter entspricht aber auch der Auffassung des Irenaeus selbst. Denn ohne diese Annahme, glaubt er, würde der Vollkommenheit der Erscheinung Christi etwas fehlen: Christus erfüllte in sich das Gesetz des menschlichen Geschlechtes in jeder Beziehung, er heiligte jedes Alter, indem er seinesgleichen wurde. 'Ideo per omnem venit aetatem', ein Muster den Kindern, den Er-

1) S. die Belege bei Marquardt, römische Staatsverwaltung, II. 325 Anm. 2.

wachsenen, den Greisen (II. 22, 4). Es kann kein Zweifel sein, woher er diese Anschauung gewonnen hatte.[1])

Kann es hiernach kaum zweifelhaft sein, dass die Ansicht der Presbyter von dem Lebensalter des Herrn unabhängig von dem Evangelium Iohannis ist, so scheint dagegen die zweite Stelle ein anderes Verhältnis voraussetzen zu lassen.

Bei Irenaeus V. 36, 2 citieren die Presbyter ein Herrenwort, das sich fast wörtlich in dem Evangelium Iohannis wiederfindet: *διὰ τοῦτο εἰρηκέναι τὸν κύριον ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου μονὰς εἶναι πολλάς* = Ioh 14, 2: *ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν.* Aber gesetzt die Presbyter hätten dieses Wort dem Evangelium selbst entlehnt, so hätten sie kaum sicherer als durch die Deutung, die sie ihm gaben, beweisen können, dass sie niemals mit dem Verfasser des Evangeliums in Verbindung gestanden hatten. Denn wie immer dieses Gleichnis in dem Zusammenhang des Evangeliums zu erklären ist, so liegt doch sicher dem Evangelisten nichts ferner als eine Beziehung auf

1) Die ganze Sache ist wichtig für die Beurteilung der Presbyter. Es zeigt sich daraus deutlich, dass diese im günstigsten Falle eine Gesellschaft betrogener Betrüger waren. Denn es ist nur zu deutlich, wie sehr ihnen daran gelegen sein musste, den Tod des Herrn so spät wie möglich anzusetzen. Wenn dieser etwa in den fünfziger Jahren erfolgt war, was hatte es dann so auffälliges, dass der jüngste der Apostel bis zu der Regierungszeit Trajans gelebt hatte und dass sich Leute im ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts rühmen konnten, mit manchem verkehrt zu haben, der den Herrn noch persönlich gekannt hatte? Dass die Notiz eines anonymen Autors vom Jahre 810, die dieser aus den Commentarien des Victorin geschöpft zu haben behauptet, der sie wiederum von Alexander von Jerusalem (3. Jahrh. 1. Hälfte) empfangen habe, wonach Christus im Jahre 58 gekreuzigt sei, in ihrer Substanz mit den Nachrichten bei Irenaeus zusammenhänge, was, wenn ich ihn recht verstehe, Harnacks Meinung ist (Altchr. Littgesch. I. S. 507), scheint mir wahrscheinlich genug. Was an den sehr bestimmten Daten, die dort gegeben werden, sich auf dem langen Wege, den diese Überlieferung durchmessen hat, verändert haben mag, bleibe dahingestellt. Bemerkenswert ist, dass der Name des Consuls, der für das Geburtsjahr angeführt wird, eine Stütze an Epiphanius findet (51, 29) wo dieser von einer *παράδοσις* über Geburt des Herrn und Empfängnis Mariae berichtet. Irenaeus kann sich die Kreuzigung nicht viel früher gedacht haben, denn er hält an dem Datum des Lucasevangeliums, dass der Herr im fünfzehnten Jahre des Tiberius mit dreissig Jahren von Johannes getauft sei, fest. An diesem einen Beispiel zeigt sich die Anhistoresie des Mannes mit erschreckender Deutlichkeit.

die verschiedenen Stufen der Seligkeit, die die Presbyter darin finden wollten.

Ob aber das Gleichnis wirklich dem Evangelium entlehnt ist? Citiert wird es ohne Angabe der Quelle in Verbindung mit einem anderen nicht weiter nachweisbaren Herrenworte ('quemadmodum verbum eius ait, omnibus divisum esse a Patre secundum quod quis est dignus aut erit'). Möglich wäre es, dass beide, die Presbyter und der Evangelist, es aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft hätten. Ist es aber jenen durch das Evangelium zugekommen, so haben sie sich keine Rechenschaft darüber gegeben, in welchem Verhältnis dieses zu dem Jünger Johannes, den sie gekannt zu haben behaupteten (V. 33, 3), gestanden habe.

Dass aber Irenaeus von äusseren Zeugnissen über das Evangelium ganz verlassen war, lässt sich endlich auch noch aus ganz bestimmten Anzeichen erweisen.

Das Wenige, was Irenaeus über die Geschichte des Evangeliums angiebt, dass es von Johannes, dem Schüler des Herrn, in Ephesus zur Bekämpfung der Nikolaiten und des Kerinth geschrieben sei (III. 1 und 11, 1), beruht augenscheinlich auf Combination. Die Presbyter hatten erzählt, dass der Herrenschüler Johannes in Ephesus bis zu den Zeiten Trajans gelebt habe (II. 22, 5; cf. III. 3, 4). Von dem Abscheu des Johannes gegen Kerinth sollte Polykarp erzählt haben (III. 3, 4), seinen Hass gegen die Nikolaiten bezeugt der Apokalyptiker Johannes (Apoc. 2, 6), der für Irenaeus mit dem Evangelisten identisch ist. Auch von Lucas weiss Irenaeus nur gerade so viel, als man aus den paulinischen Briefen lernen kann[1]). Was er von Matthaeus und Marcus berichtet, ist gleichfalls geringfügig genug, aber es tritt dabei ein bedeutsamer Unterschied hervor, denn so dürftig auch die Angaben sind, so betreffen sie doch Thatsachen, die augenscheinlich aus einer bestimmten Überlieferung geschöpft sind. Auf wen diese Überlieferung zurückgeht, kann nicht zweifelhaft sein. Sobald man sich dies Verhältnis aber mit seinen Conse-

---

III. 14, 1: 'Quoniam non solum prosecutor sed et cooperarius fuerit apostolorum, maxime autem Pauli, et ipse autem Paulus manifestavit in epistolis dicens' (folgt 2. Tim. 4, 10, 11 u. Col. 4, 14). III. 10, 1: 'Lucas sectator et discipulus apostolorum' (wohl auf Grund von Lc 1, 2).

quenzen klar macht, gelangt man zur Lösung einer viel umstrittenen und nicht unwichtigen Frage.

Ich stelle zur leichteren Übersicht die parallelen Stellen aus Irenaeus und Eusebius neben einander.

Iren. III. 1, 1.	Eus. H. E. III. 39.
Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου παραδέδωκε. Καὶ Λουκᾶς δὲ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. Ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.	16. Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. 15. Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς. τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν

Man sieht, dass die von Irenaeus berichteten Thatsachen, Matthaeus habe sein Evangelium hebräisch geschrieben, Marcus sei der Dolmetscher des Petrus gewesen und habe das seine erst nach dem Tode des Petrus und Paulus verfasst, mit den Angaben Papias', der bekanntlich an jenem Orte bei Eusebius redet, genau übereinstimmen. Allerdings sagt Papias nicht ausdrücklich, dass Petrus bei der Abfassung des Marcusevangeliums nicht mehr am Leben gewesen sei. Aber dass dies seine Meinung war, geht deutlich genug aus seinen Worten hervor, da er Marcus aus der Erinnerung schreiben lässt und ihm dabei das Streben nach Vollständigkeit und Gewissenhaftigkeit bezeugt, ohne irgend welche Möglichkeit, die Niederschrift noch etwa an dem lebendigen Wort des Petrus zu kontrollieren, durchblicken zu lassen. Da

nun Irenaeus die Bücher des Papias gekannt und benutzt hat und Papias als einen altehrwürdigen Mann (*ἀρχαῖος ἀνήρ*) schätzte (V. 33, 4), so muss man es für höchst wahrscheinlich halten, dass dieser es ist, dem er seine Angaben entnommen hat. Diese Wahrscheinlichkeit wird aber dadurch erheblich verstärkt, dass diese Überlieferung des Papias über Marcus keineswegs die einzige war oder blieb. Clemens von Alexandria, der nach Eusebius H. E. VI. 14, 5 seine eigenen Berichte über die Evangelien auf die *παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων* zurückführte, berichtete darnach, das Marcus sein Evangelium zu Lebzeiten des Petrus auf Bitten der Hörer dieses in Rom geschrieben habe. Nach VI. 14, 7 soll der Apostel, als er davon erfuhr, Marcus weder gehindert noch ermuntert, nach einer andern Stelle II. 15, 2, wo Eusebius ausdrücklich nach derselben Quelle berichtet, das Evangelium den Kirchen zur Einführung förmlich empfohlen haben[1]). An dieser letztgenannten Stelle ruft Eusebius für das, was er berichtet, auch das Zeugnis des Papias an (*συνεπιμαρτυρεῖ αὐτῷ* [i. e. *Κλήμεντι*] *καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας*). Aber das ist nur ein Zeichen seiner Oberflächlichkeit, die sich damit begnügt hat, lediglich das Gemeinsame in den Aussagen des Papias und Clemens, die Hervorhebung des Zusammenhanges zwischen der Predigt des Petrus und dem

1) H. E. VI. 14, 6.

Τὸ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν. Τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον ὡσὰν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα· ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ. ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον [προτρεπτικῶς] μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι.

H. E. II. 15.

Τοσοῦτο ἐπέλαμψεν ταῖς τῶν ακροατῶν τοῦ Πέτρου διανοίαις εὐσεβείας φέγγος ὡς μὴ τῇ εἰσάπαξ ἱκανῶς ἔχειν ἀρκεῖσθαι ἀκοῇ μηδὲ τῇ ἀγράφῳ τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλίᾳ, παρακλήσεσι δὲ παντοίαις Μάρκον, οὗ τὸ εὐαγγέλιον φέρεται, ἀκόλουθον ὄντα Πέτρου λιπαρῆσαι, ὡς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείψοι διδασκαλίας, μὴ πρότερόν τε ἀνεῖναι ἢ κατεργάσασθαι τὸν ἄνδρα καὶ ταύτῃ αἰτίους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου γραφῆς. γνόντα δὲ τὸ πραχθέν φασι τὸν ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις.

Evangelium des Marcus, ins Auge zu fassen, während er sich die Unterschiede im einzelnen nicht zum Bewusstsein gebracht und übersehen hat, dass Papias weder etwas davon weiss, wo, noch auch warum Marcus das Evangelium verfasst habe, Dinge, die auch Irenaeus völlig unberührt lässt, wogegen er hervorhebt, dass Marcus dem Petrus als Dolmetscher gedient habe, was Clemens mit Stillschweigen übergeht. In einem Punkte geht allerdings auch Irenaeus über das hinaus, was wir durch Eusebius von Papias wissen, wenn er sagt, dass Matthaeus unter den Hebraeern und zwar zu der Zeit, als Petrus und Paulus in Rom gepredigt hätten, das Evangelium geschrieben habe. Man könnte denken, dass Irenaeus sich dies selbst aus inneren Gründen abgeleitet hätte, aber dagegen spricht, dass auch bei Eusebius von Matthaeus' Thätigkeit unter den Hebraeern und zwar in umständlicherer Weise die Rede ist: *τῶν τοῦ κυρίου διατριβῶν ὑπομνήματα Ματθαῖος ἡμῖν καὶ Ἰωάννης καταλελοίπασιν, οὕς καὶ ἐπάναγκες ἐπὶ τὴν γραφὴν ἐλθεῖν κατέχει λόγος. Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἤμελλεν καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις ἀφ' ὧν ἐστέλλετο διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου* (H. E. III. 24, 5. 6). Sobald man aber das Citat des Eusebius aus Papias über Matthaeus genauer ansieht, erkennt man, dass es verkürzt sein muss. Das geht deutlich aus der Einführung *M. μὲν οὖν* hervor, die den Satz als Folge charakterisiert[1]). Aber auch sachlich wird eine Motivierung gefordert, warum Matthaeus hebräisch geschrieben habe. Wie weit diese Motivierung ausgeführt war, muss dahingestellt bleiben; in ihrem Kern wird sie mit der Angabe des Eusebius übereingestimmt haben, die im übrigen ein Seitenstück zu der Erzählung des Clemens von Marcus ist und wohl auf diese Quelle zunächst zurückgeht.[2]) Die Bürgschaft

1) Ein Beispiel solcher Verstümmelung eines Citates bietet Eusebius auch H. E. III. 28, 4 wo ein abhängiger Satz *Κήρινθον δὲ* ohne Prädikat eingeführt wird. Diese Stelle kehrt VII. 25 in ihrem vollen Zusammenhange wieder, ohne den sie nicht verständlich ist. Vgl. oben S. 56.

2) Das Motiv ist in beiden Erzählungen das gleiche: die Hörer, auf der einen Seite des Matthäus, auf der andern des Petrus, wünschen das aus dem Munde der Apostel vernommene Evangelium sich durch schriftlichen Besitz dauernd zu bewahren. Auch im Ausdruck zeigt sich Verwandtschaft: vgl. *γραφῇ παραδοὺς τὸ εὐαγγέλιον τὸ λεῖπον . . . διὰ τῆς*

aber für die Abhängigkeit des Irenaeus von Papias wird durch diese Erkenntnis nur verstärkt. Fraglich bleibt nur, ob auch die Zeitangabe bei Irenaeus aus derselben Quelle stammt, oder ob sie von ihm zugesetzt ist.

Wenn wir nun ins Auge fassen, dass das, was Irenaeus von Matthaeus und Marcus weiss, bei Papias zu lesen war und dass er Papias gelesen hatte, dass andererseits weder Eusebius aus Papias etwas über das Evangelium des Lucas und Johannes beibringt noch auch Irenaeus irgend welche Kunde von einer Tradition über die Entstehung dieser beiden Evangelien verrät, so kommen wir zu dem Schlusse, dass Irenaeus bei seinem Berichte über die vier Evangelien (III. 1, 1) den Papias benutzte. und dass dieser keine Silbe weder über das Evangelium des Lucas noch des Johannes enthielt.

Wir dürfen daher den alten Papias von der unverschämten Lüge freisprechen, die eine späte Nachricht ihm unterschiebt — er wird an leichtsinnigen Fabeleien ohnehin gerade genug zu verantworten haben — der Behauptung nämlich, dass Johannes ihm das Evangelium selbst in die Feder diktiert habe. Die Nachricht selbst ist freilich zu merkwürdig, als dass wir sie ohne weiteres passieren lassen dürften.

In einem lateinischen Evangeliencodex der Vaticana, dem Alexandrinus 14, s. IX findet sich folgendes Argumentum: [1])

'Euangelium Iohannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Iohanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Iohannis carus, in exotericis id est in

---

γραφῆς ἀπεπλήρου und ὡς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείψοι διδασκαλίας. Hier ist aber auch der Ausdruck des Irenaeus zu beachten καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγέλιον, 'er lieferte auch eine schriftliche Darstellung des Evangeliums'. Das charakteristische καί, das, gewiss mit Unrecht, der Übersetzer nicht zum Ausdruck bringt, involviert den Gedanken: 'nachdem er früher mündlich den Hebraeern gepredigt hatte,' und weist so auf einen zu Grunde liegenden weiter ausgeführten Bericht zurück. Es ist aber auch an sich wahrscheinlich, dass mindestens so viel auch bei Papias stand, und es ergiebt sich dann, dass Papias den Übergang der mündlichen zur schriftlichen Tradition besprach und erklärte und Matthäus und Marcus als die ersten Vertreter dieser nannte.

1) Vgl. Gebhardt und Harnack, Patrum apostolicorum opera, ed. minor, p. 77 und die ausführliche Behandlung in der ed. maior I. 2 p. 101 sqq.

extremis quinque libris retulit. Descripsit vero euangelium dictante Iohanne recte. Verum Marcion haereticus, cum ab eo fuisset improbatus, eo quod contraria sentiebat, abiectus est a Iohanne. Is vero scripta vel epistolas ad eum pertulerat a fratribus, qui in Ponto fuerunt.'

Dasselbe findet sich auch in der Handschrift fol. 44 der Kgl. öffentlichen Bibliothek in Stuttgart, mit zwei unbedeutenden Abweichungen (*et datum* ist ausgefallen, *verum* vor *Marcion* ist mit dem Vorhergehenden verbunden, *esset* steht statt *fuisset*).

In dieser Notiz ist der Titel bemerkenswert, der dem Werk des Papias gegeben wird. Irenaeus spricht nur von den πέντε βιβλία des Papias (V. 33, 4), ohne einen besonderen Titel zu nennen. Eusebius fügt diesen, wo er die Stelle des Irenaeus citiert, hinzu (H. E. III. 39, 1) συγγράμματα πέντε, ἃ καὶ ἐπιγέγραπται Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, und so wird das Buch auch später citiert (s. Harnack, Litteraturgesch. I. 67 ff.). Nun sieht aber der Titel ἐξωτερικά nicht nach Erfindung aus und erhält eine starke Stütze durch die beigefügte Erklärung, in der *extremis* augenscheinlich aus *externis* oder *extraneis*[1]) verschrieben ist. Als Nebentitel aber würde er sich wohl nicht übel für das Werk des Papias schicken. Denn nach Papias' eigenen Andeutungen[2]) und nach den Resten, die wir von seinen Schriften haben, müssen wir annehmen, dass er vorzugsweise sammelte, was in den ἀπομνημονεύματα τοῦ κυρίου nicht verzeichnet war. So wäre es denkbar, dass er schon in dem Titel hätte andeuten wollen, dass seine Sammlung mündlicher Zeugnisse als eine Art

---

1) *extranea* und *extrema* haben auch in dem Prolog zu Ioh zwei Handschriften verwechselt, s. oben S. 7, 20. Die Vermutung von Lightfoot, dass *exotericis* aus *exegeticis* verschrieben und dass dann jenes von einem Schreiber durch *externis* erklärt sei, welches dann wiederum von einem andern in *extremis* verderbt worden wäre, entspricht dem Thatbestand der Überlieferung sehr wenig. Dieser lehrt vielmehr, dass den Schreibern der Ausdruck *exoterica* unverständlich war, sonst würden sie nicht *extraneis* in *extremis* verderbt haben.

2) Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους . . . οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης. Papias bei Eus. H. E. III. 39, 4.

Ergänzung zu der schriftlichen Überlieferung, die er ja sehr wohl kannte, nur dass er nicht sonderlich hoch von ihr dachte, treten sollte. Aber durch die Wahrscheinlichkeit des Titels wird die Nachricht selbst nicht wahrscheinlicher. Schon die damit verbundene Angabe, dass Marcion von Johannes aus der Kirche (so muss man doch wohl verstehen) ausgestossen sei, die doch offenbar nach der Meinung des Referenten auch auf Papias zurückgeht, discreditiert sie. Denn es ist schwer zu glauben, dass Papias etwas derartiges berichtet haben sollte, da Irenaeus eine ganz ähnliche Rolle, wie sie hier Johannes zugeteilt ist, Polykarp gegenüber Marcion spielen lässt (III. 3, 4). Indessen findet die Behauptung, dass Johannes Papias sein Evangelium diktiert, eine scheinbare Bestätigung dadurch, dass sie unabhängig von dem lateinischen Gewährsmann noch an einem andern Orte auftritt. In einer von Corderius herausgegebenen Catene griechischer Väter (vgl. Harnack a. a. O.) heisst es: *Ἰωάννης . . . ὡς παρέδοσαν ἡμῖν ὅ τε Εἰρηναῖος καὶ Εὐσέβιος καὶ ἄλλοι πιστοὶ κατὰ διαδοχὴν γεγονότες ἱστορικοί . . . ὑπηγόρευσε τὸ εὐαγγέλιον τῷ ἑαυτοῦ μαθητῇ Παπίᾳ.* Hier tritt nun aber der bemerkenswerte Unterschied hervor, dass die Behauptung nicht auf Papias selbst, sondern u. a. auf Irenaeus und Eusebius zurückgeführt wird. Was diese von Papias berichteten, können wir ja nun glücklicherweise kontrollieren. Es ist aber nicht nur von Wichtigkeit, dass diese nichts derartiges von Papias berichtet haben, sondern dass auch keiner von beiden ihn einen Schüler des Johannes nennt, sondern der eine einen Hörer, der andere aber, Eusebius, wo er dies berichtet (H. E. III. 39, 1. 2), diese Angabe korrigiert, indem er aus der Schrift des Papias selbst den Nachweis führt, dass Papias weder den Apostel Johannes noch sonst einen der Apostel selbst noch gehört habe. Hier hat also sicher eine arge Konfusion stattgefunden, und daran werden wohl die andern glaubwürdigen Historiker schuld sein. Ich fürchte sehr, dass sich unter diesen auch Prochorus, der angebliche Verfasser der romantischen *πράξεις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου* (ed. Zahn, Acta Ioannis, S. 3 ff.), versteckt. Denn hier finden wir folgende Geschichte (S. 152 ff.). Als Johannes von Patmos nach Ephesos zurückkehren will, bitten ihn die Gläubigen inständig, er möge ihnen die Wunder und Worte des Herrn schriftlich aufzeichnen (*παράδος ἡμῖν ἐγγράφως ἅπερ*

εἶδες σημεῖα u. s. w.)[1]. Johannes weigert sich erst, dann geht er mit Prochorus in die Einsamkeit auf einen kleinen Berg. Hier fastet er drei Tage im Gebet[2] und fleht den Herrn an, er möge den Brüdern gute Evangelien geben. Am dritten Tage schickt er Prochorus in die Stadt, um Tinte und Papier zu holen. Nachdem Prochorus dies gethan, wird er wieder auf zwei Tage zurückgeschickt. Wie er zurückkommt, findet er Johannes stehend und betend. Er muss nun Papier und Tinte nehmen und zur Rechten Johannes' treten. Es erfolgt ein furchtbarer Donner und Blitz, dass Prochorus wie tot zu Boden fällt. Johannes richtet ihn wieder auf, heisst ihn sich setzen, betet nochmals und fordert Prochorus auf, niederzuschreiben, was er von ihm hört. Dann beginnt er stehend und zum Himmel blickend: Im Anfang war das Wort u. s. w. und diktiert das Ganze in einem Zuge stehend. — Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dass diese Geschichte von Prochorus auf Papias übertragen ist[3]. Die lateinische und griechische Nachricht aber werden schliesslich auf denselben Ort zurücklaufen. Ich möchte noch auf einen kleinen Zug in der lateinischen Nachricht aufmerksam machen, der zur Bestätigung dienen kann. Hier steht das Adverbium *recte* so, dass es nicht ganz klar ist, ob es mit *dictante* oder mit *descripsit* zu verbinden ist. Die Stellung spricht für die erste Annahme, und diese wird die richtige sein, wenn *recte* 'aufrecht' verstanden wird, wie es die Erzählung bei Prochorus nahe legt, wo zweimal hervorgehoben wird, dass Johannes stehend diktiert (155, 9 und 16 καὶ κατὰ ἀκολουθίαν λοιπὸν ἔλεγεν πάντα οὕτως ἑστώς).

Kann es nun als ausgemacht gelten, dass es in den Kreisen der Presbyter, die sich rühmten, mit dem Herrenschüler Johannes Umgang gehabt zu haben, keine Tradition über die Entstehung des vierten Evangeliums gab, so ist es nicht minder sicher, dass Leucius, der unter der Maske eines Begleiters und Schülers das Leben und die Thaten des Apostels erzählte, eine solche Tradition

1) Dieser Zug scheint aus der von Clemens Al. erhaltenen παράδοσις über das Evangelium Matthäus übertragen zu sein. S. oben S. 113.

2) Dasselbe Motiv findet sich in der Erzählung des muratorischen Fragmentisten. S. oben S. 103.

3) Die Abfassung der Akten des Prochorus setzen Zahn und Lipsius in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts (s. Zahn S. LX und Lipsius S. 407).

weder vorgefunden noch geschaffen hat. Meiner Meinung giebt es dafür einen durchschlagenden Grund: ich bin überzeugt, dass Leucius von dem Evangelium selbst nichts gewusst hat.

Es ist ein eigenes Schauspiel in dem Kampfe zwischen Lipsius und Zahn zu sehen, wie, bewusst oder unbewusst, der eine Leucius so alt wie möglich zu machen sucht, um damit ein Zeugnis für das Evangelium Iohannis zu gewinnen, der andere ihn möglichst spät ansetzt, um dieses Zeugnis zu entwerten. Ich bin der Meinung, dass Zahn der wahren Zeit des Leucius viel näher kommt als Lipsius, und dass eben darum Leucius als Zeuge des Evangeliums nicht dienen kann.

Lipsius ist es ebensowenig zweifelhaft wie Zahn, dass Leucius das Johannesevangelium benutzt habe. Er verweist auf das Verzeichnis der Parallelstellen bei Zahn S. 253 und erkennt einen grossen Teil von ihnen ohne weiteres als beweiskräftig an. Besonders in den Christus beigelegten Prädikaten findet er zahlreiche Anspielungen wie auf synoptische so auf johanneische Stellen (S. 515). Aber weder Zahn noch Lipsius weisen eine einzige Stelle nach, wo eine unmittelbare Benutzung des Johannesevangeliums durch Leucius am Tage läge, und die offenbaren Widersprüche zwischen beiden beachten sie nicht. Mit dem Nachweis übereinstimmender Wendungen ist über das Abhängigkeitsverhältnis der beiden Schriften noch nichts entschieden. Damit ist nur die Frage begründet, ob erst das Johannesevangelium es war, das das Interesse für den Evangelisten entzündete, so dass nun dieses die Grenzen des Evangeliums mit schrankenloser Phantasie durchbrechend und über seine Ziele hinausfliegend die Person des Apostels selbst wie seines Meisters mit den ausschweifendsten Vorstellungen umgab, oder aber ob das Evangelium, von einer Gedankenwelt umgeben, die von der unmittelbaren historischen Tradition schon weit abliegend, den überlieferten Kern der heiligen Geschichte zu überwuchern und zerstören drohte, ein erhöhtes Bild des Heilands schuf, das, den Anschauungen der Kreise, für die es bestimmt war, entsprechend und gemäss, doch sie bändigte und ihnen von dem wirklichen Christus so viel erhielt, als zu erhalten war.

Es ist hier nicht der Ort, das viel besprochene Problem des Johannesevangeliums in seinem ganzen Umfange zu behandeln, und es soll nicht etwa der Versuch gemacht werden, seine Ent-

stehung zu begreifen und erklären. Nur eine Seite des Problems, die, wie mir scheint, bis jetzt ganz übersehen ist, soll hier berührt werden: wie weit nämlich die um die Person des Apostels Johannes beschäftigte und im Mysticismus schwelgende Phantasie gewisser heidenchristlicher Kreise zu den Voraussetzungen gehört, die das Evangelium auf die Autorität gerade dieses Apostels gegründet haben.

Für die christologischen Anschauungen des Leucius sind besonders wichtig die in den Akten vorkommenden Gebete des Johannes und der Hymnus, den Christus nach der Erzählung des Johannes seinen Jüngern anstimmt, unmittelbar bevor ihm die Schergen nahten, die ihn gefangen nehmen wollten.

Der Herr tritt in die Mitte der Jünger, diese fassen sich bei den Händen und schliessen einen Kreis um ihn. Der Herr beginnt den Hymnus und die Jünger antworten nach jedem Verse mit Amen. Der Hymnus beginnt so:

Δόξα σοι, πάτερ — (καὶ ἡμεῖς κυκλεύοντες ὑπηκούομεν αὐτῷ τὸ ἀμήν)
δόξα σοι, λόγε· δόξα σοι, χάρις. — ἀμήν.
δόξα σοι, τὸ πνεῦμα· δόξα σοι, ἅγιε· δόξα σου τῇ δόξῃ. — ἀμήν.
αἰνοῦμέν σε, πάτερ· εὐχαριστοῦμέν σοι, φῶς, ἐν ᾧ σκότος οὐκ οἰκεῖ. — ἀμήν. (Zahn, S. 220)

Mit dieser Doxologie stimmt das Gebet überein, das Johannes spricht, als er zum letzten Male mit den Seinen das Brot bricht:

Τίνα αἶνον ἢ ποίαν προσφορὰν ἢ τίνα εὐχαριστίαν κλῶντες τὸν ἄρτον ἐπονομάσωμεν ἀλλ' ἢ σὲ μόνον; δοξάζομέν σου τὸ ὑπὸ τοῦ πατρὸς λεχθὲν ὄνομα· δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν διὰ υἱοῦ ὄνομα· δοξάζομέν σου τὴν διὰ τῆς θύρας εἴσοδον· δοξάζομεν τὴν δειχθεῖσαν διὰ σοῦ ἡμῖν ἀνάστασιν· δοξάζομέν σου τὸν σπόρον, τὸν λόγον, τὴν χάριν, τὸν ἀνεκλάλητον μαργαρίτην, τὸν θησαυρὸν, τὸ ἄροτρον, τὴν σαγήνην, τὸ μέγεθος, τὸ διάδημα, τὸν δι' ἡμᾶς λεχθέντα υἱὸν ἀνθρώπου, τὴν ἀλήθειαν, τὴν ἀνάπαυσιν, τὴν γνῶσιν, τὴν δύναμιν, τὴν ἐντολήν, τὴν παρρησίαν, τὴν ἐλευθερίαν, τὴν εἰς σὲ καταφυγήν. σὺ γὰρ μόνος κύριος, ἡ ῥίζα τῆς ἀθανασίας καὶ ἡ πηγὴ τῆς ἀφθαρσίας καὶ ἡ ἕδρα τῶν αἰώνων, λεχθεὶς ταῦτα πάντα δι' ἡμᾶς νῦν, ὅπως καλοῦντές σε διὰ τούτων γνωρίζωμέν σου τὸ μέγεθος

ἀχώρητον ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος ὑπάρχον, καθαροῖς δὲ μόνον θεωρητόν, ἐν τῷ μόνῳ σου ἀνθρώπῳ θεωρούμενον (S. 243).

Hiermit zu verbinden ist eine dritte Stelle, wo Johannes erzählt, wie ihm während der Kreuzigung vom Herrn die Erleuchtung über die Bedeutung des Kreuzes zu teil wird:

Ὁ σταυρὸς ὁ τοῦ φωτὸς ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται ὑπ' ἐμοῦ δι' ὑμᾶς, ποτὲ δὲ νοῦς, ποτὲ δὲ Χριστός, ποτὲ θύρα, ποτὲ ὁδός, ποτὲ ἄρτος, ποτὲ σπόρος, ποτὲ ἀνάστασις, ποτὲ Ἰησοῦς, ποτὲ πνεῦμα, ποτὲ ζωή, ποτὲ ἀλήθεια, ποτὲ πίστις, ποτὲ χάρις (S. 223).

Lipsius, der alle diese Stellen eingehend behandelt hat, ist nicht sicher, ob in der Doxologie eine oder mehrere Personen angeredet werden (S. 527). Ich glaube, man kann darüber bei einer vergleichenden Betrachtung sämtlicher Stellen nicht in Zweifel sein. Leucius kennt nur einen Herrn und Gott (σὺ μόνος κύριος, S. 243, 11/12; ebenso σὺ μόνος κύριε S. 242, 15), den θεὸς Ἰησοῦς Χριστός (S. 242, 12 und 241, 3). Dieses höchste Wesen ist über alle menschliche Benennung und menschliche Begriffe hoch erhaben: ὁ πάσης ἡμῖν λεγομένης ἢ νοουμένης προσηγορίας ἀνώτερος καὶ ὑψηλότερος (S. 241, 1). Es wird unter vielen verschiedenen Namen angerufen und verehrt, aber keiner dieser Namen erschöpft sein Wesen; sie sind nur der Menschen wegen im Gebrauch (vgl. oben ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται ὑπ' ἐμοῦ δι' ὑμᾶς S. 223, 8 und τὸν δι' ἡμᾶς λεχθέντα υἱὸν ἀνθρώπου S. 243, 9) und nur Versuche, seine unfassbare Grösse der menschlichen Erkenntnis näher zu bringen (λεχθεὶς ταῦτα πάντα u. s. w. S. 243, 14, s. oben). Die Namen stimmen z. T., wie S. 223 λόγος, νοῦς, ζωή, ἀλήθεια, χάρις mit denen der gnostischen Aeone überein, aber ohne Wahl und Absicht sind sie bunt durcheinandergewürfelt, und ganz unmöglich ist es, aus ihnen auf ein bestimmtes gnostisches System zu schliessen. Auch sind sie in keinem andern Sinne als dem angegebenen gemeint und ganz ferne liegt es Leucius, darunter verschiedene Emanationen eines göttlichen Urwesens zu verstehen. Denn Lipsius irrt, wenn er den Eingang des Gebetes des Johannes (S. 243) so versteht, als wäre Christus vom Vater und Sohne deutlich unterschieden und als wären der Vater und der Sohn im Sinne der ophitischen Lehre als die obersten Aeone zu fassen,

aus denen der Aeon Christus emaniert sei[1]). Der ophitischen Lehre entspricht unsere Stelle schon deshalb nicht, weil nach dieser Christus vom Vater und vom Sohne aus dem heiligen Geiste erzeugt wird (s. Irenaeus I. 30, 1), von dem hier keine Rede ist. Aber die Annahme einer solchen Wesensdreiheit widerspricht auch dem Zusammenhange der Stelle selbst, deren Sinn, wie gesagt, der ist, dass alle verschiedenen Namen nur ein einziges Wesen bezeichnen. Ganz unmöglich aber ist es, das Participium λεχθείς so zu verstehen, wie Lipsius es will. Er übersieht, dass τὸ λεχθὲν διὰ υἱοῦ ὄνομα ohne Artikel vor υἱοῦ steht. Das kann nur heissen: 'der durch oder mit Sohn bezeichnete Name, der Name Sohn', sowie gegen Ende gesagt ist καλουντές σε διὰ τούτων. Nun steht freilich im vorhergehenden τὸ ὑπὸ τοῦ πατρὸς λεχθὲν ὄνομα, aber die so im Griechischen überlieferten Worte werden in der syrischen wie in der armenischen Übersetzung anders wiedergegeben, nämlich jene hat: τὸ τοῦ πατρὸς λεχθὲν ὄνομα, diese: 'nomen patris a te manifestatum'. Hieran ist sicher richtig, dass es sich in diesen Worten ebenso um den Namen Vater handelt, wie in dem folgenden um den Namen Sohn, aber der blosse Genitiv würde sich mit dem voraufgehenden Genitiv σου, der freilich in der syrischen Übersetzung fehlt, während die armenische ὑπὸ σοῦ voraussetzt, nicht gut vereinigen. Ich möchte daher mit einer ganz leichten Änderung ἀπὸ τοῦ πατρός ('der nach dem Vater genannte Name') lesen.

Das jedenfalls ist aus den angeführten Stellen völlig klar, dass der Name Vater ebenso wie die Fülle der übrigen Benennungen nur ein Mittel ist, um eine Seite des unendlichen Wesens des einzigen Herrn zu bezeichnen, das unter einem Namen nicht zu begreifen ist[2]).

1) S. 535: 'Es ist klar, dass Christus vom Vater und vom Sohne hier unterschieden wird: Vater und Sohn sind es, die seinen Namen genannt haben, d. h. die ihn aus ihrem Wesen haben emanieren lassen'.

2) Wunderlich befangen und ganz verfehlt scheint mir die Interpretation, die Lipsius dem Schlusse des Gebetes S. 243 zu teil werden lässt: 'Alle Namen, die ihm beigelegt werden, werden ihm, wie es am Schlusse heisst, nur um unsertwillen, d. h. um der Gnostiker willen, beigelegt, damit dieselben aus der Vielheit der ihm erteilten Prädikate seine stetige Gegenwart unter ihnen erkennen sollen, die freilich nur für die Reinen und in dem ihm angehörigen Menschen, d. h. eben im Gnostiker, wahrnehmbar ist' (S. 533 f.). Hier ist kaum ein Wort richtig. σου τὸ μέγεθος ἀχώρη-

Am stärksten gehäuft sind die Anklänge an das Johannesevangelium an der dritten Stelle (S. 223) und diese könnten auf den ersten Blick um so eher als wirkliche Entlehnungen erscheinen, weil hier Christus selbst der Redende ist und somit die Attribute, die dem Lichtkreuz beigelegt sind, als Bezeichnungen eingeführt werden, die Christus selber zu gebrauchen pflege. Aber ganz gewiss kann es nicht Leucius' Absicht gewesen sein, an Stellen wie Ioh. 6, 35: *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς*, 10, 9: *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα*, 11, 25: *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή*, 14, 6: *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή* zu erinnern. Denn an allen diesen Stellen werden ja diese Prädikate als bildliche Ausdrücke in verständlicher Weise gedeutet, während bei Leucius Johannes gewürdigt wird, das wahre Wesen solcher Begriffe wie Geist, Christus, Thür u. s. w. in dem Lichtkreuz anzuschauen; was früher leere Gedankenbilder waren, wird ihm nun zur Gnosis. Die Ausdrücke selbst aber sind darum nicht mit Notwendigkeit aus dem Johannesevangelium abzuleiten, weil sie mit anderen gleichwertigen gemischt sind, die nicht daher stammen, z. B. *ἀπόρος*, wobei freilich Zahn an Ioh. 12, 24 denkt (*ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει, ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει*), während die identischen entweder auch sonst unabhängig von Johannes in demselben Sinne gebraucht sind oder doch leicht gebraucht werden konnten. Wenn z. B. Ioh 10, 9 Jesus sagt: *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα*, so heisst es auch bei dem Hirten des Hermas sim. IX. 12, 6 *ἡ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστί*. Hier aber kann sicher nicht an eine Entlehnung von Johannes gedacht werden, denn in dem Hirten springt der Gedanke natürlich aus dem Zusammenhang heraus: 'Christus ist die Pforte zu dem Turm, der die Kirche

τον ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος ὑπάρχον heisst nicht: 'dass deine Grösse von uns gegenwärtig ungeschieden ist' (so wird die wörtliche Übersetzung S. 533 gegeben), sondern klärlich: 'deine Grösse ist uns gegenwärtig, d. h. auf Erden, unfassbar'. Falsch ist die Beschränkung des Pronomens der ersten Person auf die Gnostiker und gar keine Rede davon ist, dass der Gnostiker der einzige Gott angehörige Mensch sei und dass in ihm die Grösse Gottes wahrnehmbar oder, wie es in der wörtlichen Übersetzung heisst, 'abgebildet' (nach der Lesart des Vat. 654 *εἰκονιζόμενον* statt *θεωρούμενον*) sei; sondern es heisst, dass die Grösse des göttlichen Wesens nur schaubar sei für die Reinen und angeschaut werde in der menschlichen Erscheinung des Herrn auf Erden.

darstellt, und wie man in eine Stadt, deren Mauer nur ein einziges Thor hat, eben nur durch dieses Thor eingehen kann, so kann man nur durch den Sohn Gottes in das Himmelreich gelangen;' dagegen ist in dem Johannesevangelium der Vergleich ganz unerwartet und gezwungen[1]).

Das Hauptgewicht aber muss auf die ganz verschiedene Verwendung jener Prädikate gelegt werden. Bei Leucius werden sie auf den ganz aus gnostischer Phantasie entsprungenen σταυρὸς τοῦ φωτός übertragen. In dem Anblick dieses Kreuzes wird dem Apostel das Geheimnis des christlichen Glaubens enthüllt. Das Lichtkreuz ist die unmittelbare Darstellung des göttlichen Wesens, dessen der menschliche Verstand sich vergeblich unter den verschiedensten Namen und Begriffen zu bemächtigen sucht.

Die Meinung kann aber nicht sein, dass das Kreuz ein von dem Herrn unterschiedenes, besonderes Wesen sei, obwohl mit einer bezeichnenden Contradiktion gesagt wird, Johannes habe über dem Kreuze den Herrn gestaltlos, nur mit Stimme begabt, gesehen (S. 223, 2). Denn alle Prädikate, die dem Kreuze beigelegt werden, sind denen des einzigen Herrn und Gottes Jesus Christus entweder gleich oder doch gleichartig.

So ist an dieser Stelle so wenig wie an andern eine Spur der gnostischen Aeonenlehre zu finden, und wenn Leucius' Anschauungen auch einen durchaus gnostischen Grundcharakter tragen, so wäre es doch vergeblich, ihm eine bestimmte Stellung zu den gnostischen Systemen zuweisen zu wollen. Eine so populäre Darstellung wie die der Johannesakten schloss freilich von vornherein die Absicht aus, ein bestimmtes System zur

1) Auch bei Johannes liegt eine Parabel zu Grunde: 'Wer nicht durch die Thür zu den Schafen in die Hürde kommt, ist ein Räuber und Dieb. Der Hirte kommt durch die Thür und der Thürhüter öffnet ihm die Thür. Die Schafe hören auf seine Stimme und folgen ihm, einem Fremden aber folgen sie nicht u. s. w.' Jedermann erwartet die Deutung: 'Ich bin der Hirte', und diese Deutung folgt ja allerdings später (vs. 11). Aber dazwischen schiebt sich, durch nichts motiviert, die andere ein: 'Ich bin die Thür der Schafe'. Das ist eine schlechte Parabel, in der zwei verschiedene Dinge dasselbe bedeuten, und in diesen Fehler ist der Evangelist nur verfallen, weil die blosse Erwähnung der Thür in ihm die Erinnerung an andere Bilder weckte, in denen die Thür den eigentlichen Vergleichungspunkt bildete.

Geltung zu bringen; aber sie beruhte zugleich auch auf dem Umstande, dass der Verfasser selbst nicht durch ein solches gebunden war.

Wurde Christus als göttliches Wesen oder gar als der Gott schlechthin angesehen, so folgerte man leicht, dass seine leibliche Erscheinung nur Schein gewesen sei. Leucius steht durchaus in diesen doketischen Anschauungen und hierin finden wir ihn in vollkommener Übereinstimmung mit den gnostischen Überlieferungen. Johannes erzählt bei ihm, dass er den Herrn über der Erde habe hinschweben sehen und dass sein Schritt nie eine Spur zurückgelassen habe. Wenn er ihn habe betasten wollen, so habe er bisweilen Fleisch und Knochen gefühlt, bisweilen aber keinen Widerstand gefunden, sondern in leere Luft gegriffen[1]). Zahn scheint geneigt, in dieser Stelle ein Zeugnis für 1. Joh 1, 1 zu finden; aber schon Clemens Alexandrinus macht in den Adumbrationes zu 1. Joh. auf den schreienden Widerspruch aufmerksam[2]). Der Verfasser des Briefes macht den Zusatz: *καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν,* um jeden Zweifel auszuschliessen, dass das übermenschliche Wesen, von dem er zeugt (*ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς*), doch als ein Geschöpf von Fleisch und Blut auf Erden gewandelt sei. So sagt bei Lc der Auferstandene zu den Jüngern, denen er erscheint: *ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε. ὅτι πνεῦμα καὶ σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα* (24, 39). Mit gutem Grunde aber stellt der Verfasser

1) *ποτὲ βουλόμενος τὸν Ἰησοῦν κρατῆσαι ἐν ὑλώδει καὶ παχεῖ σώματι προσέβαλλον, ἄλλοτε δὲ πάλιν ψηλαφῶντός μου αὐτὸν ἔϋλον ἦν καὶ ἀσώματον τὸ ὑποκείμενον καὶ ὡς μηδὲ ὅλως ὄν.* (S. 219).

2) Adumbr. in 1. Joh. 'Fertur ergo in traditionibus quoniam Ioannes ipsum corpus quod erat extrinsecus tangens manum suam in profunda misisse et ei duritiam carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui praebuisse discipuli. Propter quod et infert: "Et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae." Contrectabilis utique factus est qui venit in carne.' Ich weiss nicht, wie man das anders verstehen will, als dass Clemens aus dem Johannesbrief die Tradition, dass der Körper des Herrn etwas Immaterielles gewesen sei, widerlegt: die Tradition behauptet, der Herr sei nicht *contrectabilis*, der Brief, er sei *contrectabilis* gewesen, constatiert Clemens. Wie kann man da sagen, er bekenne sich zu der doketischen Christologie des Leucius (Zahn, S. CXLI)? Interessant ist es zu sehen, dass Clemens annimmt, der Johannesbrief nehme auf die Tradition, d. h. auf die Johannesakten, Rücksicht und lege ausdrücklich ihretwegen für die materielle Beschaffenheit des Leibes Christi Zeugnis ab.

des Briefes die Beteurung, dass Christus ein leibhaftiges Geschöpf gewesen sei, an die Spitze. Denn sein ganzer Brief ist gegen die doketischen Irrlehren gerichtet und giebt als das unterscheidende Merkmal zwischen rechter und falscher Lehre das Bekenntnis zu dem im Fleisch erschienenen Christus an: *ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν· καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν [Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα], ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν* (4, 2. 3). Denn diese Irrlehrer sind nicht etwa aussen stehende offene Feinde der christlichen Lehre oder lediglich verneinende Geister, sondern falsche Propheten (4, 1), die aus den Gläubigen selbst hervorgegangen sind (2, 19). Wie sollen wir uns nun das Verhältnis des Johannes der Akten, der das Zeichen des Antichrists (4, 3) so deutlich wie einer der falschen Propheten an der Stirne trägt, zu dem Johannes des Briefes denken? Während der erste Johannesbrief die schärfste Oppositon gegen Lehren, wie Leucius sie vorträgt, erhebt, nahm dieser, soweit wir aus den erhaltenen Fragmenten und den Berichten derer, denen noch das Ganze vorlag, ersehen, wie auf das Evangelium so auch auf die Briefe des Johannes nicht irgendwie unmittelbar Bezug. Es bleibt also nur die Wahl: entweder hat Leucius den Johannesbrief absichtlich ignoriert oder er hat ihn nicht gekannt; auf keinen Fall aber kann er beabsichtigt haben, dass sein Johannes für denselben angesehen werde, der den Brief geschrieben haben sollte.

Genau dasselbe Verhältnis besteht zwischen dem Johannes des Evangeliums und dem Johannes der Akten.

In keinem Punkte ist der Widerspruch zwischen beiden grösser als in dem Berichte über die Leidensgeschichte. Von allem, was dem Johannesevangelium vor den Synoptikern eigentümlich ist, wissen oder sagen wenigstens die Johannesakten nichts. Nur in einigen untergeordneten Nebenumständen hat man eine Übereinstimmung gefunden, die man durch Entlehnung erklären zu müssen geglaubt hat.

In den Johannesakten erzählt Johannes, wie der Herr, nachdem er den Reigen mit den Jüngern beendigt habe, hinausgegangen sei und die Jünger wie verwirrt und verschlafen nach allen Seiten geflohen seien. Nur Johannes habe das Leiden mit angesehen, aber es nicht ausgehalten, sondern sei weinend auf

den Ölberg geflohen (S. 221 f.). Zahn nimmt an, dass unter dem Leiden das Todesleiden selbst verstanden sei, und findet darin eine Berücksichtigung von Ioh 19, 26 (S. 222, zu Z. 2). Aber dies versteht sich keineswegs ohne weiteres. Die Erzählung selbst freilich ist so kurz zusammengezogen, es fehlen so viele notwendige Bindeglieder, dass man fast annehmen möchte, sie sei bei der Vorlesung auf dem Concil zu Nicaea vom Jahre 787, woher wir die bei Zahn S. 219—224 unter I—III abgedruckten Stücke kennen (s. S. 211), gekürzt worden. Wie sie aber einmal vorliegt, kann man bei dem Leiden, bei dem Johannes gegenwärtig war, nur denken an das, was der Kreuzigung vorhergeht, nicht aber an diese selbst. 'Als nun der Ruf: "Fort mit ihm!" erscholl, geht die Erzählung weiter, da wurde er aufgehängt und Dunkelheit entstand auf der ganzen Erde. Und mein Herr stand mitten in der Höhle, erleuchtete mich und sprach: "Johannes, für den Haufen unten[1]) werde ich in Jerusalem gekreuzigt, mit Lanzen gestossen und mit Rohrstäben, und mit Essig und Galle getränkt. Dir aber rede ich, und was ich rede höre. Ich habe dir eingegeben, auf diesen Berg hinaufzugehen, damit du hörest, was Schüler von Meister lernen muss und Mensch von Gott". Dann folgt die Erscheinung des Lichtkreuzes und die Erklärung des Herrn über seine Bedeutung, die wir bereits besprochen haben.

Hier soll nun nach Zahn zunächst der Ausdruck ἆρον wieder aus Ioh 19, 15 entlehnt sein. Aber αἶρε τοῦτον hat auch Lc 23, 18 und αἴρειν ist überall der übliche Ausdruck für entsprechende Situationen, z. B. Martyrium Polycarpi, c. 3, Acta apost. 21, 36. Dass aber an beiden Stellen der Imperativ Aoristi gebraucht ist, das sollte so schwerwiegend sein, dass es nur durch Entlehnung zu erklären wäre? Weit wichtiger ist, dass die Vorstellung von dem Hergang der Kreuzigung bei Leucius in allen Punkten von dem Johannesevangelium abweicht. In dem Jo-

1) τῷ κάτω ὄχλῳ. Lipsius fasst das im übertragenen Sinne und übersetzt: 'für den niederen Haufen'. Das halte ich für ganz unstatthaft. Es handelt sich hier nicht um die allgemeine Bedeutung eines augenblicklichen Vorgangs für den Wissenden und die Unwissenden überhaupt, sondern zunächst lediglich um den Gegensatz zwischen dem Apostel, der oben auf dem Berge, und dem Volke, das unten in der Stadt ist, und dieser Scenenwechsel soll durch das κάτω angedeutet werden.

hannesevangelium geschieht die Kreuzigung auf Golgatha (19, 17), in den Johannesakten augenscheinlich in der Stadt selbst (*ἐν Ἱεροσολύμοις σταυροῦμαι*), und zwar offenbar an demselben Orte, wo das Gericht stattgefunden hat; denn sobald der verhängnisvolle Ruf ertönt, beginnt die Kreuzigung sogleich. Es ist zu beachten, dass darin die Johannesakten mit dem Petrusevangelium übereinstimmen, wo die Kreuzigung unmittelbar auf die Verhöhnung des Herrn durch das Volk folgt, ohne dass irgendwie ein Scenenwechsel angedeutet wäre. Von der Finsternis, die die Johannesakten im Unterschied von den Synoptikern sogleich mit dem Beginn der Kreuzigung eintreten lassen, weiss das Johannesevangelium nichts. In den Johannesakten beginnt die Kreuzigung in der 6. Stunde. Auch hier soll sich der Einfluss des Johannesevangeliums zeigen, denn, meint Zahn, der Widerspruch mit Mc 15, 25 (*ἦν δὲ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν*) würde kaum gewagt sein, ohne Ioh 19, 14. Es ist nun freilich schwer einzusehen, warum einer, der so sehr viel schwereren Widerspruch wagt, gerade in diesem Punkte scrupulös gewesen sein sollte; aber vor allem begreift man nicht, wiefern er seine Vorstellung von der Zeit der Kreuzigung aus dem Johannesevangelium gewonnen haben sollte. In diesem bezeichnet die 6. Stunde gar nicht den Anfang der Kreuzigung. Die ganze Bemerkung steht ziemlich verloren da, als wäre sie an die unrechte Stelle geraten (*Πιλᾶτος ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος εἰς τόπον λεγόμενον λιθόστρωτον . . ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα. ὥρα ἦν ὡς ἕκτη . . . . ἐκραύγασαν οὖν ἐκεῖνοι Αρον ἆρον, σταύρωσον αὐτόν*). Sollte damit der Endpunkt der Verhandlungen zwischen Pilatus und den Juden bezeichnet werden, so müsste sie etwa v. 16 nach den Worten *τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς, ἵνα σταυρωθῇ* stehen. Aber auch dann müsste man sich nach dem Evangelium bis zum Beginn der eigentlichen Kreuzigung noch eine geraume Weile verlaufen denken. Mittelst einer ganz verfehlten Interpretation, der sich auch Lipsius angeschlossen hat, hat Zahn in den folgenden Worten: *σταυροῦμαι καὶ λόγχαις νύσσομαι καὶ καλάμοις ὄξος τε καὶ χολὴν ποτίζομαι* eine Übereinstimmung mit Ioh 19, 34 (*εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν*) herausgebracht. Zahn interpungiert nämlich hinter *νύσσομαι* und Lipsius übersetzt: 'ich werde gekreuzigt und mit Lanzen durchstochen, und am Rohr

mit Essig und Galle getränkt' (S. 452). Über die Unmöglichkeit dieser Übersetzung braucht man kein Wort zu verlieren, und es bedurfte nicht erst der Entdeckung des Petrusevangeliums, um zu zeigen, wie καὶ καλάμοις zu verbinden sei (Petrusev. vs. 9 ἕτεροι καλάμῳ ἔνυσσον αὐτόν, in der Verhöhnungsscene vor der Kreuzigung). Aber das Petrusevangelium zeigt, dass auch das Zusammentreffen der Akten und des Johannesevangeliums in dem Ausdruck νύσσω, ein Verbum, das im N. T. nur hier vorkommt, ganz zufällig ist. Dass aber die Bedeutung des Verbums in beiden nicht genau dieselbe ist und dass in den Akten gar nicht an den Vorgang gedacht ist, der in dem Evangelium erzählt wird, beweist schon der Plural λόγχαις. In den Akten ist ein Schlagen mit Lanzenschäften und Rohrstäben gemeint. Dass Christus während der Kreuzigung in dieser Weise misshandelt sei, davon wissen nun freilich weder die kanonischen Evangelien noch das Petrusevangelium, aber eine Spur von solcher Überlieferung ist uns doch an einem andern Ort erhalten. In der pseudocyprianischen Schrift De montibus Sina et Sion c. 8 (opp. Cypriani, ed. Hartel, III. 112) heisst es: 'in ipsa passione ... Iudaei inridentes de harundine caput ei quassabant'. Die Worte ὄξος καὶ χολὴν ποτίζομαι entsprechen wieder weder dem johanneischen noch den synoptischen Evangelien, die alle an der Parallelstelle nur ὄξος haben, dagegen genau dem Petrusevangelium vs. 16: ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους.

Man sieht, dass für den ganzen Hergang der Kreuzigung dem Verfasser der Johannesakten das Evangelium Iohannis so wenig wie die Synoptiker Autoritäten gewesen sind. Die Erzählung ist ausserordentlich frei gestaltet, es zeigen sich deutliche Spuren einer unkanonischen Überlieferung und von irgend welcher Rücksicht auf das Evangelium Iohannis kann insbesondere ernstlich nicht die Rede sein.

Aber es ist Zeit, den eigentlichen Hauptgegensatz in der Darstellung der Johannesakten und des Johannesevangeliums ins Auge zu fassen. In den Johannesakten bleibt der Herr selbst von der Kreuzigung ganz unberührt, und bei der Scheinkreuzigung ist Johannes nicht zugegen; dagegen leidet in den Evangelien der Herr selbst Kreuz und Tod und gerade Johannes ist es, der dessen zum Zeugen gemacht wird.

Bei Mt und Mc sind von den Angehörigen Jesu bei der

Kreuzigung nur die Frauen gegenwärtig, die ihn von Galilaea begleiteten, aber sie schauen von weitem zu; mehrere Namen werden genannt, die Mutter Jesu ist nicht darunter. Bei Lc sind ausser den Frauen auch alle Jünger Jesu[1]) anwesend, auch hier stehen sie von ferne, Namen werden keine genannt. Im Petrusevangelium erscheint der Herr von den Seinen völlig verlassen; freilich bedarf er auch nicht ihres Mitgefühls, denn er leidet keine Pein (vs. 10: *ἐσιώπα ὡς μηδὲν πόνον ἔχων*). Im Johannesevangelium steht die Mutter Jesu und der Jünger, den er lieb hat, unmittelbar neben dem Kreuze und vom Kreuze herab redet der Herr zu beiden.

Menschlich ergreifender konnte das Leiden Jesu nicht dargestellt werden als in diesem Rahmen der heiligsten Liebesbande, der natürlichen Liebe deren, die ihn geboren, und der geistigen Liebe dessen, den er sich erwählt hatte, und so hat für alle Zeit die Kreuzigung des Herrn sich ganz vorzugsweise unter dem Bilde der johanneischen Darstellung der Phantasie bemächtigt. Indessen der Verfasser des vierten Evangeliums hat sich gewiss nicht von moralisch-künstlerischen Motiven leiten lassen und es nicht auf die Erregung von Affekten abgesehen. Wer es aber als zweifellos ansieht, dass dieses Evangelium nicht apostolischen Ursprungs ist, kann den Widerspruch mit den Synoptikern ebensowenig auf eine begründete Tradition zurückführen. Welche Absicht also leitete den Evangelisten, wenn er die Mutter Jesu und seinen Lieblingsjünger unter dem Kreuze zusammenführte?

Eins, scheint mir, ist über allem Zweifel, dass nämlich in keiner Weise wirksamer dokumentiert werden konnte, der Logos sei wirklich Sarx geworden, wahrhaftiger Mensch mit menschlicher Empfindung, als wenn er in der Todesstunde sich als Sohn seiner Mutter bekannte und über seinen Tod hinaus für sie sorgte, indem er sie in den Schutz dessen stellte, den er vor allen andern liebte. Dass es aber dem Evangelisten darauf ankam, zu betonen, dass wirklich Sarx gekreuzigt sei, scheint mir aus dem vielbesprochenen vs. 34 hervorzugehen: *καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ*. Warum wird so nachdrücklich die Versicherung hinzugefügt: '*καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει*'?

1) Vgl. oben S. 104 Anm.

Soll der Vorgang etwa als Wunder in Anspruch genommen werden? Es ist wahr, dass aus einem Leichnam durch einen Schnitt in die Seite wohl Blut, aber nicht Wasser herausgelassen wird. Aber haben wir uns den Verfasser des Evangeliums als einen gelehrten Anatom vorzustellen? Jedenfalls deutet nichts darauf, dass er in dem Ausfluss des Wassers etwas Wunderbares gesehen oder dass er überhaupt nur es habe hervorheben wollen, dass nicht nur Blut, sondern auch Wasser geflossen sei. Man vergleiche, wie sich der erste Johannesbrief ausdrückt, wo er von Taufe und Tod des Herrn redet, um umgekehrt neben dem Wasser das Blut zur Geltung zu bringen, 5, 6: *οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος Ἰησοῦς ὁ χριστός. οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνῳ, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι.* Es ist also anzunehmen, dass der Evangelist den Vorgang selbst als einen natürlichen angesehen hat.[1]) Dann aber hat die feierliche Versicherung, die eine an sich indifferente Thatsache vor Zweifeln schützt, etwas im Auge, was dahinter steht und wofür diese Thatsache eben den Beweis bildet. Die überlieferte Vorstellung von der Kreuzigung konnte der doketischen Ansicht Vorschub leisten, dass nur ein Scheinleib am Kreuze gehangen habe. Wenn aber das Lamm Gottes am Kreuze wirklich geschlachtet und Blut aus seiner Wunde geflossen war, so war diese Ansicht widerlegt. Es konnte also gegen die doketische Lehre keine stärkere Verwahrung eingelegt werden als durch die Versicherung des Augenzeugen, der das Blut aus der Wunde des Gekreuzigten hatte fliessen sehen. Diese Auffassung, die mir freilich ohnehin schon gesichert scheint, findet auch an dem 1. Johannesbrief eine Bestätigung. Denn auch in diesem wird auf den blutigen Tod der allerstärkste Nachdruck gelegt (5, 6). Und darin liegt doch die eigentlich historische Bedeutung des Evangelium Iohannis, dass, während es auf der einen Seite die Vorstellung

1) Damit steht nicht in Widerspruch, dass sehr bald auch dem Vorgange selbst eine erhöhte Bedeutung beigelegt wurde, wie schon von den lugdunensischen Märtyrern, s. Eusebius, H. E. V. 1, 22: *ὑπὸ τῆς οὐρανίου πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς τοῦ ἐξιόντος ἐκ τῆς νηδύος τοῦ Χριστοῦ δροσιζόμενος καὶ ἐνδυναμούμενος*, eine Deutung, die augenscheinlich gegründet ist auf Ioh. 7, 38. 39: *ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν*, verbunden mit 4, 14.

von der Überweltlichkeit und Vorzeitigkeit Christi in der Kirche legitimiert, es doch zugleich an seiner fleischlichen Erscheinung und seinem blutigen Opfertode mit voller Energie festhält.

Wir finden also in dem Evangelium einen scharfen Protest aus dem Munde des Apostels Johannes gegen eben die Lehre, die derselbe Apostel Johannes in den Akten vorträgt. Dort bezeugt der Lieblingsjünger auf die feierlichste Weise, dass das Leiden seines Meisters wirklich und wahrhaftig gewesen ist; hier erzählt derselbe Lieblingsjünger, dass ihn allein vor allen Menschen der Herr der Erkenntnis gewürdigt habe, dass die ganze Kreuzigung eitel Schein gewesen sei. Und während das Evangelium den Zweck verfolgt, die Lehre, der wir in den Akten begegnen, zu widerlegen, erzählen diese mit voller Unbefangenheit und nicht der kleinste Zug verrät, dass sie eine Darstellung kennen, die der ihrigen diametral entgegensteht.

Mir ist es daher nicht zweifelhaft, dass der Verfasser des Evangeliums wenn nicht das Werk des Leucius selbst, so doch die Traditionen vor sich hatte, die Leucius auch nicht geschaffen, sondern vorgefunden und nur ausgestaltet hatte.

Ist dies das Verhältnis zwischen dem Evangelisten Johannes und dem Johannes der Akten, so wird es verständlich, wie der Verfasser des vierten Evangeliums dazu kam, sein Buch gerade dem Apostel Johannes unterzuschieben. Es ist klar, dass er bei seinen Lesern mehr über den Apostel voraussetzt als er sagt. Er nennt ihn nicht einmal mit Namen und ist doch augenscheinlich sicher, dass niemand im Zweifel sein wird, wer der Jünger sei, den der Herr lieb hatte. Warum hat der Herr Johannes vor allen andern lieb? Das Evangelium sagt es nicht, es operiert damit als einer gegebenen und allgemein bekannten Thatsache. Unser Prolog zu Ioh ist, wie wir sahen, um eine Antwort auf die Frage nicht verlegen: um seiner Keuschheit willen. Aber woher stammt diese Vorstellung? Leucius ist ihr Gewährsmann, er erzählte, wie der Herr Johannes erwählte und um seines jungfräulichen Lebens willen allen vorzog und bei der Kreuzigung ihn allein mit der vollen Erkenntnis begnadete. Das Evangelium lässt diese Motivierung fallen, aber es bedient sich des ungeheuren Vorteils, den ihm die Legende an die Hand gab, sich unter die Autorität des Lieblingsschülers zu stellen, der nach weit verbreiteter Meinung vor allen anderen berufen

war, das rechte Wort über die Geheimnisse des Herrn zu sagen. Indem es diesen Vorteil wahrnahm, konnte es zugleich wagen, den Auswüchsen der Legende entgegenzutreten, und, selbst das Kind einer Gedankenwelt, die sich an der einfachen echten apostolischen Überlieferung nicht mehr genügen liess, doch den populären Gnosticismus zu überwinden suchen. So erklärt es sich, dass unter dem Namen des Johannes eine Geschichte des Herrn geschrieben und zur Anerkennung gebracht werden konnte, die so weit von der Überlieferung der Synoptiker abwich und doch ihren wesentlichen Kern vor der gnostischen Spekulation schützte.

Wie sehr die durch die Johannesakten begründete Vorstellung von dem Apostel Johannes dem Evangelium selbst zu Hülfe kam, geht noch aus unserem Prologe zu Ioh deutlich hervor. Monarchianer musste in den Johannesakten die starke Betonung der unbedingten Einheit des göttlichen Wesens und der absoluten Identität Gottes und Christi sympathisch berühren. Aus den Johannesakten hatten sie Johannes als den jungfräulichen Lieblingsschüler des Herrn kennen gelernt, und als sie sich des Evangeliums nicht länger erwehren konnten, erkannten sie ihm um der jungfräulichen Reinheit seines Verfassers willen eine bevorzugte Stellung zu. Und diese Überzeugung von der Jungfräulichkeit des Johannes, hat, wie wir sahen, die Kirche fort und fort beherrscht und die Meinung unterstützt, dass diesem Evangelisten ein ganz besonders reines Erkenntnisvermögen inne wohne.

Ich fürchte nicht so missverstanden zu werden, als meinte ich, es sei der eigentliche Grund und Zweck des Evangeliums gewesen, den falschen Jünger, den Leucius gezeichnet, zu entlarven und zugleich sich in den Besitz seiner Privilegien zu setzen. Über den wundersüchtigen platten Roman, der der Unterhaltung der grossen Menge dienen will, ist das von einem einheitlichen Gedanken straff zusammengehaltene Evangelium hoch erhaben. So deutlich es im einzelnen sich gegen die doketische Lehre richtet, so ist es doch keine Tendenzschrift, sondern in einem weit höheren Sinne verfasst. In durchaus eigener, persönlicher Geistesarbeit hat der Evangelist sein Christusbild geschaffen, und wie jedes echte Geistesprodukt ist sein Werk aus der Kraft der Idee mit Notwendigkeit erwachsen.

Hierin liegt ohne Zweifel das eigentliche Geheimnis seiner Wirkung begründet. Aber der stärkste Geist ist den Bedingungen seiner Zeit und seiner Umgebung unterworfen, und es ist die Aufgabe der historischen Betrachtung, diese Bedingungen zu ermitteln, so weit es möglich ist. Von dem lebendigen Strome der Überlieferung, der seinen Quell in der historischen Persönlichkeit Jesu Christi hat und aus dem, wenn auch vielfach getrübt, die synoptischen Evangelien hervorgegangen sind, ist der Verfasser des vierten Evangeliums nicht mehr unmittelbar berührt worden. Die Idee ist es, die sein Christusbild gestaltet und die geschichtliche Überlieferung sich mit souveräner Macht untergeordnet hat. Aber die Hüter der echten Überlieferung, die sich von der theologischen Spekulation fernhielten und sich an den praktischen Forderungen der Lehre und ihren einfachen Hoffnungen und Versprechungen genügen liessen, waren noch nicht ausgestorben und sie mussten sich von dem verwandelten Christusbilde, das ihnen aus dem Spiegel einer neuen Zeit entgegentrat, entsetzt abwenden. Je mehr aber dieses Bild durch die Kraft seiner Zeichnung und den Namen seines vorgeblichen Urhebers zu wirken begann, um so mehr mussten sich jene Kreise zum Widerstande gegen das neue Evangelium aufgefordert fühlen. Die von Epiphanius so genannten Aloger nahmen den Kampf auf, augenscheinlich Leute schlichten Glaubens, die, wie wir sahen, auf dem Boden der Überlieferung stehend, aller Spekulation abhold, sich vergeblich dem Strome der Zeit entgegenstemmten. Wann dieser Streit entbrannte, oder gar wie lange nach der Abfassung des Evangeliums, lässt sich nicht mehr genau bestimmen. Ein Beispiel, dass die Wirkung von Schriften zuweilen erst Jahrzehnte nach ihrem Erscheinen eintritt, bieten noch in unserm Jahrhundert Schopenhauers Schriften. Die Aloger kämpften auf dem Boden der synoptischen Evangelien. Weil diesen das Evangelium Iohannis widersprach, wiesen sie es ab. Zum ersten Male sehen wir hier bestimmte Evangelien vor andern mit absoluter Autorität ausgestattet. Viele hatten vor dem Verfasser des dritten Evangeliums die evangelische Geschichte aufgezeichnet, noch Justin benutzte unbefangen das Petrusevangelium und andere apokryphe Evangelien und führt keinen Evangelisten namentlich als Autorität an. Papias auf der andern Seite hielt überhaupt nicht viel von der schriftlichen

Überlieferung (s. oben S. 115). Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Kampf gegen das Johannesevangelium zu dem Anfange der Kanonbildung führte. Freilich drängten auch andere Gründe zu einer Entscheidung unter den vielen umlaufenden Evangelien, aber ganz besonders nötig war es, gegenüber den Ansprüchen des neuen Evangeliums, die sich auf die Autorität eines allgemein verehrten Apostels gründeten und offenbar mit grossem Erfolge geltend gemacht wurden, nach Zeugnissen für die Überlieferung zu suchen. Obwohl die Evangelien, die man auserwählte, gewiss nicht die ältesten überhaupt geschriebenen sind, wenigstens nicht in der Form, in der sie zur Anerkennung gelangten, so sind wir doch verpflichtet zu sagen, dass die Auswahl mit gutem Bedacht und sicherem Takte geschah. Was sich von den durch die geübte Beschränkung untergegangenen Evangelien an Bruchstücken erhalten hat oder wieder zu Tage getreten ist, zeigt, so lehrreich und wertvoll für die Erkenntnis der evangelischen Geschichte es ist, doch den kanonischen Evangelien sich durchaus nicht ebenbürtig. Wir können jetzt beurteilen, mit welchem Rechte man die vorgebliche Autorität des Petrus hinter den bescheidenen Namen des Marcus und Lucas zurückstellte. Für die Evangelien schloss die Kanonbildung mit der Anerkennung des Evangelium Iohannis ab. Der Widerstand erlahmte allmählich und das Johannesevangelium trat neben die Synoptiker. Aber nur neben sie, nicht an ihre Stelle. Die Kirche zog mit klugem Bedacht auch in diesem Falle, wie in vielen anderen, die mittlere Diagonale aus den widerstreitenden Kräften. Denn dass die Gleichstellung nichts als ein Kompromiss war, muss jedem klar sein, der den Charakter des Johannesevangeliums begreift. Ein Evangelium, das mit solcher Energie eine durchaus andere Auffassung von Christus zum Ausdruck brachte, wollte ausschliesslich herrschen. Es ist ihm nicht gelungen, die andern Evangelien zu verdrängen, sondern gerade der Kampf brachte einen Teil davon erst zur eigentlichen Geltung. So gewann die Kirche ihr τετράμορφον εὐαγγέλιον, in welchem die verschiedenen Richtungen sich vereinigten, und das von nun an den Grund bildete, auf dem sie sich als die katholisch-christliche erhob.

Excurs zu S. 66 f.

1) *Theofile* und *quia* des muratorischen Fragmentes sind ohne Zweifel mit vollem Rechte von Credner in *Theophilo* und *quae* verbessert worden. Es muss gegen Volkmar (Anhang zu Credner, Geschichte des Kanons, S. 349) daran festgehalten werden, dass der Schreiber des Fragments, augenscheinlich ein Barbar des 8. Jahrh.s von ganz unzulänglicher Kenntnis des Lateinischen, offenbar einen schwer lesbaren Text vor sich hatte, den er nur sehr unvollkommen entzifferte. Seine fehlerhafte Behandlung der Flexionsendungen wird mit Recht von Zahn als charakteristisch hervorgehoben (Gesch. des Kanons II. S. 12). Wessen man sich überhaupt von Schreibern dieses Schlages zu versehen hat, kann die oben erwähnte Evangelienhandschrift *k*, gleichfalls aus Bobbio, lehren. Dass Lucas in der Apg. nur Selbsterlebtes berichten wollte, schliesst der Fragmentist daraus, dass sowohl der Märtyrertod des Petrus wie die Reise des Paulus nach Spanien übergangen sei: 'sicuti et semota passione Petri evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis' (Z. 37, der Codex hat: *semote, passionē, profectionē*), wobei es sehr bemerkenswert ist, dass der Fragmentist nicht auch die Erwähnung des Märtyrertodes Pauli vermisst.

Unglaubliches leistet Zahn, S. 54, der *optimo Theophilo* schreibt und *quia* beibehält, in der Interpretation dieser Stelle: 'Lucas sagt es dem Theophilus in der denkbar kürzesten Weise, d. h. er spricht durch das wiederholte Eintreten des Wir in einer für diesen seinen Freund völlig verständlichen Weise aus, dass und in welchen einzelnen Fällen er ein Augenzeuge der von ihm berichteten Ereignisse gewesen sei.' Der Fragmentist sieht die Sache genau so an wie Eusebius: [*τὰς τῶν ἀποστόλων πράξεις* (im Gegensatz zu dem Evangelium)] *οὐκέτι δι' ἀκοῆς, ὀφθαλμοῖς δὲ αὐτοῖς παραλαβὼν συνετάξατο* (H. E. III. 4, 6). Das wäre freilich unmöglich unter der Voraussetzung, dass Lucas erst etwa durch Paulus bekehrt sei. Aber dass das die Meinung des Fragmentisten gewesen sei, darf man nicht etwa aus Z. 3 ff. schliessen: 'Tertium euangelii librum . . . Lucas iste medicus post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi ut iuris studiosum secundum adsumpsisset, nomine suo ex opinione conscripsit'; sondern mit

diesen Worten würde sich die Annahme, die Eusebius und auch unsere Prologe (S. 7, 24) vertreten, aufs beste vertragen, dass nämlich Lucas, ehe er sich Paulus anschloss, der andern Apostel Schüler gewesen sei. Es ist lehrreich zu sehen, wie diese Ansicht gewonnen wurde. Eusebius, darin sicher älteren Gewährsleuten folgend, erschloss sie aus dem Anfang des Evangeliums und zwar aus den Worten *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν*, wobei er *πᾶσιν* masculinisch fasste und auf die eben vorausgegangenen *αὐτόπται* und *ὑπηρέται τοῦ λόγου* bezog. Ich glaube, dass man diese Auffassung zur Emendation der eben angeführten Stelle verwerten kann. Mit Recht werden die verschiedenen Erklärungsversuche von *ex opinione* von Zahn (S. 29) verworfen. Aber die Conjectur *ex ordine* ist doch auch nur ein Notbehelf. Denn abgesehen davon, dass sie nicht so gar viel äusserliche Wahrscheinlichkeit hat, so will der Ausdruck, so gut man *reliqua, omnia ex ordine conscribere* u. dgl. sagen würde, sich mit dem Singular *librum* nicht wohl vereinigen. Aber es sprechen viel schwerere Gründe dagegen. Es wäre herzlich wenig, wenn von Lucas weiter nichts gesagt wäre, als dass er die heiligen Geschichten der Reihe nach im eigenen Namen erzählt hätte. Und da geflissentlich hervorgehoben wird, dass er nicht Augenzeuge dessen war, was er in dem Evangelium erzählt (Z. 6: 'Dominum tamen nec ipse vidit in carne'), so würde es beinah scheinen, als sollte seine Autorität herabgesetzt werden, während der Fragmentist doch gerade bemüht ist, die Gründe aufzuspüren, auf denen die Autorität der einzelnen kanonischen Schriften beruht. *Nomine suo* bedarf und fordert ein Gegengewicht. Auch von Johannes heisst es, dass er im eigenen Namen alles schrieb. Das bedeutet bei ihm, dem Augenzeugen, ganz etwas anderes. Nichtsdestoweniger wird seine Übereinstimmung mit seinen Mitjüngern hervorgehoben (Z. 13: 'revelatum [revelatur?] Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Iohannes suo nomine cuncta describeret'). Ich vermute daher, dass *omnium* nach *opinione* ausgefallen ist: 'Lucas schrieb in seinem Namen, aber im Geiste aller', wobei die *omnes* im Sinne des Eusebius zu verstehen sind. — *secundum* halte ich für eine Übersetzung von *ἀκόλουθον*.

2) Die unentbehrliche Negation in Z. 46 des Fragments, die im Texte fehlt, wird von zwei auf so entgegengesetztem Standpunkte stehenden Forschern, wie Zahn und Volkmar, gleich-

mässig anerkannt. Die Änderung empfiehlt sich durch ihre äussere Leichtigkeit nicht minder als durch ihre innere Notwendigkeit; man sollte sich daher füglich nicht gegen diesen Weg des Verständnisses sträuben. Das Relativum beziehe ich auf *epistulae*, was das einzig natürliche, ja das einzig mögliche ist. Man muss sich nur bewusst bleiben, in welchem Sinne der Fragmentist nicht für nötig hält, über die einzelnen Briefe zu handeln. Zu häufig, scheint mir, hat man übersehen, dass es ihm nicht darauf ankommt, den Inhalt der heiligen Schriften um seiner selbst willen zu erörtern. Der Fragmentist hat sich die Frage gestellt: welches sind die echten, kanonischen Schriften? Ihr Inhalt interessiert ihn hier nur, sofern er für diese Frage von Bedeutung ist. Seine Meinung über die unter Paulus' Namen überlieferten oder für paulinisch gehaltenen Briefe ist, dass sich die echten durch innere und äussere Zeugnisse selbst erweisen und schützen, Z. 39 ff.: 'Epistulae autem Pauli, quae a quo loco vel qua ex causa directae sint, volentibus intellegere ipsae declarant: primum omnium Corinthiis schisma haeresis interdicens, deinceps Galatis circumcisionem, Romanis autem ordinem scripturarum sed et principium earum esse Christum intimans prolixius scripsit. De quibus singulis non necesse est a nobis disputari, cum ipse beatus apostolus Paulus sequens praedecessoris sui Iohannis ordinem non nisi nominatim septem ecclesiis scribat'. Cor Gal und Rom greift der Fragmentist als Beispiele heraus, um an ihnen die vorangestellte allgemeine Behauptung zu beweisen. Er bricht diese Beweisführung ab, mit dem Bemerken, dass es überflüssig sei, über die Briefe einzeln zu handeln, indem er noch ein neues Moment für die Beurteilung der Echtheit geltend macht: in der Zahl der Gemeinden, an die er schreibt, richtet sich Paulus nach dem Beispiel des Johannes in der Apokalypse. Der Fragmentist erkennt also zwei Merkmale der echten Briefe Pauli: 1) ein inneres: bei den echten Briefen geht die Veranlassung, aus der der Brief entstanden ist, deutlich aus ihm selbst hervor, 2) ein äusseres: der Apostel schreibt nie anders, als dass er die Gemeinde, an die er schreibt, in dem Briefe nennt. Dass der Ausdruck *non nisi nominatim*, so und nicht anders zu verstehen ist, wird durch Victorinus von Pettau in seinem Commentar zur Apokalypse bestätigt, der in sehr bemerkenswerter Weise mit dem Fragmentisten überein-

stimmt ('septem stellae septem ecclesiae, quas nominatim vocabulis suis vocat, ad quas et facit epistulas'. S. Zahn, Gesch. des Ks. II. S. 74 Anm.). Damit sind Briefe wie der Hebraeerbrief aus der Zahl der paulinischen Briefe ausgeschlossen und eben dieser soll hier gewiss ganz besonders getroffen werden. Ein weiteres Moment der Echtheit ist, dass die Zahl der Briefe durch die Zahl von 7 Gemeinden beschränkt ist, ein Argument, das freilich keine Bedeutung hatte, ohne dass die 7 Gemeinden festgestellt waren, durch welches dann aber Briefe, wie die beiden später erwähnten, *ad Laodicenses* und *ad Alexandrinos* ohne weiteres zurückgewiesen werden konnten. — Nicht in Ordnung ist Z. 40. Denn es ist nicht einzusehen, wie behauptet werden kann, dass der Ort, von dem jeder Brief abgesandt sei, aus den Briefen selbst erkannt werden könne. Es kommt aber darauf auch für die Beurteilung des Briefes gar wenig an, hingegen wichtig ist, an wen jeder Brief gerichtet ist. Man hat daher für *a quo loco* vorgeschlagen *ad quem locum* (Zahn S. 58 Anm.), aber ich glaube, dass sich so auch der Fragmentist nicht ausgedrückt haben würde. Ich möchte als das wahrscheinlichste, das ich zu finden vermag, *ad quos lectores* vorschlagen. Der Sache nach passt das jedenfalls, denn der Fragmentist zeigt an dem Beispiel von Cor Gal und Rom, wie man an dem einzelnen Briefe erkennt, an wen und warum er geschrieben. Übrigens darf man nicht, wie Zahn thut (S. 139), nach *quae* interpungieren und den Satz dreifach gliedern; denn die Briefe beweisen doch nicht, dass nur sie und keine andern echt sind, sondern ein jeder erweist nur seine eigene Echtheit an sich selbst: *quae qua ex causa* kommt hinaus auf *qua quaeque ex causa*.

Druck von August Pries in Leipzig.

DER PROCESS

UND DIE

ACTA S. APOLLONII

VON

E. THEODOR KLETTE

LEIPZIG
J. C HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1897

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND ADOLF HARNACK.

XV. BAND HEFT 2.

Den Ausgang dieses Heftes der Texte und Untersuchungen soll ein Wort des Dankes geleiten. Ein solcher gebührt Herrn Henri Omont, Bibliothekar an der Pariser Nationalbibliothek, durch dessen liebenswürdiges Entgegenkommen mir ermöglicht worden ist, zur Herausgabe der *acta Apollonii* Photographieen der betreffenden Blätter des Codex Par. gr. No. 1219 zu erlangen. Zur Emendation des Textes haben mich die Herren Professoren C. Wachsmuth und O. v. Gebhardt durch Überlassung von Verbesserungsvorschlägen und in allen Zweifelsfällen durch ausschlaggebenden Rat aufs zuvorkommendste unterstützt und mir ebenso zur Erläuterung der acta, wie leicht zu ersehen sein wird, die wertvollsten Bemerkungen zur Verfügung gestellt. Die Herren haben mich dadurch zu bleibendem Danke verpflichtet.

Etzdorf/Rosswein 1897.

Dr. **Klette**, Pfarrer.

INHALT.

Seite

Einleitender Überblick 1
Quellenuntersuchung: Eusebius 3
Rufin 4
Hieronymus 10
das Martyrium des Apollonius 16
Apollonius und sein Process 49
Acta S. Apollonii 91
Register 132
Druckfehler 136

Einleitender Überblick.

Die jüngst gemachte Entdeckung einer griechischen Recension der Akten des Märtyrers Apollonius unter Commodus in dem Pariser Codex gr. No. 1219 und deren Herausgabe durch die Bollandisten mit Ende des vorigen Jahres [1]) giebt eine neue Anregung zur Erörterung der kirchenhistorischen und rechtsgeschichtlichen Fragen, welche mit dem Namen dieses Apollonius verknüpft sind. Die Frage über den Stand und über den Rechtsgrund zur Verurteilung seines Anklägers, das Problem, wie trotz solchen Schicksals des Klägers auch wider den Verklagten ein Process geführt und unter welchem Rechtstitel er fortgeführt werden konnte, welche Stadien der Process durchlaufen hat, und damit zusammenhängend, ob Apollonius den Senatorenrang besessen hat, — alle diese Fragen sind noch immer mehr oder minder umstritten. Die Art ihrer bisherigen, oft diametral verschiedenen, Beantwortung bot schon an und für sich einen Anreiz zu einem erneuten Versuche ihrer Lösung. Nun dürfte obige Bereicherung des Quellenmaterials ihn genügend rechtfertigen.

Die wissenschaftlichen Erörterungen über diese Apolloniusfrage scheiden sich zeitlich in zwei merklich verschiedene Stufen. Den Einschnitt verursachte das erstmalige, epochemachende Bekanntwerden der Processakten des Apollonius durch die englische Übersetzung derselben seitens F. C. Conybeare in der kirchlichen Wochenschrift The Guardian vom 21. Juni 1893, welche die fast zwei Jahrzehnte vorher durch die Mechitaristen in Venedig veröffentlichte (1874) alte armenische Version zur wissenschaftlichen Erörterung ihres wertvollen Gehaltes sozusagen erst ans Licht zog. Nach Monatsfrist bereits verlas am 27. Juli 1893 (S. 721—46) in der Sitzung der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin Adolf

1) S. Apollonii Romani acta graeca, Excerptum ex analectis Bollandianis, tom. XIV. p. 286 ff. Brüssel, 1895.

Harnack eine deutsche Übertragung des Armeniers, welche Burchardi verfasst und Harnack mit wertvollem Kommentare begleitet und zum Anlass eingehender Untersuchung der Apolloniusfragen genommen hatte. Hierdurch hervorgerufen ist die erneute Wiedergabe der deutschen Übersetzung und die Besprechung besonders der Stadien des Apolloniusprocesses durch R. Seeberg in der Abhandlung: „Das Martyrium des Apollonius", Neue kirchliche Zeitschrift 1893, 4. (S. 836—72). Auch ist unter Berücksichtigung von Harnacks Untersuchung von E. G. Hardy im Anhange zu seiner Schrift Christianity and the roman government die Frage nach der Rechtsgrundlage des Urteils wider den Christen Apollonius (S. 200—208) neu behandelt worden. Und von A. Hilgenfeld ist in dem Aufsatze „Apollonius von Rom" seiner Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1894, H. 1. (Bd. 37, N. F. Bd. 2 S. 58—91 vgl. S. 636 ff.) das ganze Gebiet der einschlagenden Fragen in beständiger Auseinandersetzung mit Harnack und Seeberg und Th. Mommsen, vielfach unter abweichenden Ergebnissen beleuchtet worden. Endlich ist uns von Th. Mommsen durch die Abhandlung „Der Process des Christen Apollonius unter Kommodus" in den Sitzungsberichten der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1894 (No. 27) vom 7. Juni (S. 497—503) eine Klarlegung der staatsrechtlichen Seite des kirchenhistorisch wichtigen Vorgangs geschenkt worden, welche selbst wieder zu einer erneuten Prüfung der Quellen und der Berichterstatter zu dem Gegenstande anspornt.

Aber auch die vor Bekanntwerden des Armeniers gegebenen Erörterungen zum Apolloniusprocesse [1]) von Valesius in seinen Anmerkungen zu Euseb. h. e. V; 21, von Tillemont, Aubé, Th. Keim, F. Görres, J. Neumann geben in ihren überaus verschiedenen Urteilen zur Erwägung der Einzelfragen noch die mannigfaltigste Anregung, um so mehr, da die neuerlichen Funde nur für einen Teil der mit dem Namen des Apollonius verknüpften Fragen einen sichereren Boden unter unsere Füsse gegeben haben.

1) Tillemont, Mémoires p. s. à l'hist. eccl. (1699) tom. III; p. I, 92—99. 436—40. — B. Aubé, Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins (1881) p. 32—40. — Th. Keim, Rom u. d. Christentum (herausgegeben v. H. Ziegler) 1881 S. 640—42. — Fr. Görres, Das Christentum u. d. röm. Staat, Jahrbücher f. prot. Theol. Bd. 10 (1884) S. 399—410. — K. J. Neumann, Der röm. Staat und die allgem. Kirche (1890) S. 79—82.

I.

Quellenuntersuchung.

A) Die Quellen vor Auffindung der Martyrien.

An Quellen zu dem gesamten Gebiete der Probleme besitzen wir genau wie die früheren Bearbeiter in erster Linie nur den Bericht des Eusebius, hist. eccl. V; 21. Von dem Werte seiner Regeste vermögen wir uns vorläufig aus den Schlussworten der Stelle § 5 *τούτου μὲν οὖν ... ἐκ τῆς τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων συναχθείσης ἡμῖν ἀναγραφῆς εἴσεται* ein Urteil zu bilden. Denn damit eröffnet er selbst dem Leser die Prüfung seiner Zuverlässigkeit, ähnlich wie V; 4, 3 zum Berichte über die Lugdunenserverfolgung, indem er seine ausführliche Quelle in der eigens von ihm zusammengestellten Sammlung alter Märtyrerakten zum Nachlesen empfiehlt. Dies erweckt für seine Worte ein sehr günstiges Vorurteil. Leider ist die ganze angezogene Sammlung des Eusebius verloren; bloss einem Torso des hier wichtigen Quellenstücks werden wir später begegnen. Einstweilen aber erhellt, dass ein auf solch' alter, nach Analogie andrer ähnlicher Martyrien jener Zeit zu schliessen, sehr wertvoller Urkunde ruhender Bericht die höchste Beachtung soweit verdient, als nicht ein Nachweis geführt werden kann, dass und aus welchen Gründen die Auffassung des Eusebius zu einem Missverständnisse seiner Quelle hat gelangen können. Letztere Möglichkeit aber wird viel weniger bei den erzählten Thatsachen — diese liessen sich vom Leser der zitierten Martyriensammlung doch zu leicht nachprüfen — als etwa bei den eignen Reflexionen des Eusebius über diese Thatsachen von vornherein herbeigezogen werden dürfen. Der knappe, rätselvolle Bericht des Eusebius lässt freilich eine Erweiterung des Quellenmaterials sehr

wünschenswert erscheinen. Führt nun vielleicht der Vermittler seiner Kirchengeschichte für das lateinische Abendland, **Rufin**, weiter?

Es wird die Mühe verlohnen, den Bericht des Eusebius und seine Bearbeitung durch Rufin parallel zu stellen und beider Text nach diesem Gesichtspunkte zu vergleichen:

Euseb. h. e. V; 21 (ed. Heinichen.)

Κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τῆς Κομόδου βασιλείας χρόνον μεταβέβλητο μὲν ἐπὶ τὸ πρᾶον τὰ καθ' ἡμᾶς, εἰρήνης σὺν θείᾳ χάριτι τὰς καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης διαλαβούσης ἐκκλησίας, ὅτε καὶ ὁ σωτήριος λόγος ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων πᾶσαν ὑπήγετο ψυχὴν ἐπὶ τὴν εὐσεβῆ τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ θρησκείαν, ὥστε ἤδη καὶ τῶν ἐπὶ Ῥώμης εὖ μάλα πλούτῳ καὶ γένει διαφανῶν πλείους ἐπὶ τὴν σφῶν ὁμόσε χωρεῖν πανοικί τε καὶ παγγενῆ σωτηρίαν.

§ 2. *Οὐκ ἦν δὲ ἄρα τοῦτο τῷ μισοκάλῳ δαίμονι βασκάνῳ ὄντι τὴν φύσιν οἰστόν· ἀπεδύετο δ' οὖν αὖθις, ποικίλας τὰς καθ' ἡμῶν μηχανὰς ἐπιτεχνώμενος. Ἐπὶ γοῦν τῆς Ῥωμαίων πόλεως Ἀπολλώνιον, ἄνδρα τῶν τότε πιστῶν ἐπὶ παιδείᾳ καὶ φιλοσοφίᾳ βεβοημένον, ἐπὶ δικαστήριον ἄγει, ἕνα γέ τινα τῶν εἰς ταῦτα ἐπιτηδείων αὐτῷ διακόνων ἐπὶ κατηγορίᾳ τἀνδρὸς ἐγείρας.*

§ 3. *Ἀλλ' ὁ μὲν δείλαιος παρὰ καιρὸν τὴν δίκην εἰσελ-*

Rufin (ed. Cacciari.)

Verum ea tempestate Commodo Romani Regni apicem gubernante pax ecclesiis per omnem terram propagabatur, et sermo Domini ex omni genere hominum ad agnitionem et pietatem Dei summi animas congregabat. Denique et in Urbe Roma multos ex illis illustribus et praedivitibus viris cum liberis et conjugibus ac proprinquis atque omni pariter familia sociavit ad fidem.

Sed hoc non aequis oculis ille antiquus humanae salutis hostis aspexit. Continuo denique aggreditur variis nostros machinis impugnare. Primo in Urbe Roma Apollonium quendam, virum in fide nostra et in omnibus philosophiae eruditionibus illustrem ad judicium pertrahit, accusatore .ei suscitato quodam infelicissimo et desperatae salutis homine.

Quique quoniam lex quae oblatos puniri jusserat Christianos,

Eusebius.

ϑών, ὅτι μὴ ζῆν ἐξὸν ἦν κατὰ βασιλικὸν ὅρον τοὺς τῶν τοιῶνδε μηνυτάς, αὐτίκα κατεάγνυται τὰ σκέλη, Περεννίου δικαστοῦ τοιαύτην κατ᾽ αὐτοῦ φῆφον ἀπενέγκαντος.

§ 4. Ὁ δέ γε ϑεοφιλέστατος μάρτυς, πολλὰ λιπαρῶς ἱκετεύσαντος τοῦ δικαστοῦ καὶ λόγον αὐτὸν ἐπὶ τῆς συγκλήτου βουλῆς αἰτήσαντος, λογιωτάτην ὑπὲρ ἧς ἐμαρτύρει πίστεως ἐπὶ πάντων παρασχὼν ἀπολογίαν κεφαλικῇ κολάσει ὡσὰν ἀπὸ δόγματος συγκλήτου τελειοῦται, μηδ᾽ ἄλλως ἀφεῖσθαι τοὺς ἅπαξ εἰς δικαστήριον παριόντας καὶ μηδαμῶς τῆς προθέσεως μεταβαλλομένους ἀρχαίου παρ᾽ αὐτοῖς νόμου κεκρατηκότος.

§ 5. Τούτου μὲν οὖν τὰς ἐπὶ τοῦ δικαστοῦ φωνὰς καὶ τὰς ἀποκρίσεις, ἃς πρὸς πεῦσιν πεποίητο τοῦ Περεννίου, πᾶσάν τε τὴν πρὸς τὴν σύγκλητον ἀπολογίαν ὅτῳ διαγνῶναι φίλον, ἐκ τῆς τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων συναχθείσης ἡμῖν ἀναγραφῆς εἴσεται.

Rufin.

in delatorem prius animadvertendum censebat, a Perennio Judice ut ejus crura comminuerentur sententiam primus [1]) excepit.

Tum deinde exhortatur [2]) beatus Apollonius martyr, ut defensionem pro fide sua, quam audiente Senatu atque omni populo luculenter et splendide habuerat, ederet scriptam. Et post haec secundum Senatus consultum capite plexus est. Itaque a prioribus lex iniquissime promulgata censebat.

Ein Vergleich der § 1—3 ziemlich gleichlaufenden Texte zeigt, dass Rufin hier allenthalben auf Eusebius fusst. Dennoch

1) Cacciari giebt ausdrücklich primus nach den vatikanischen Handschriften. Die sonstigen haben, was auch nach Cacciaris eignem Urteile den Sinn richtiger trifft, „prius".

2) Cacciari giebt exhortor hier in passivischem Sinne. Andre Ausgaben haben exoratur.

ist es bemerkenswert, dass Rufin im Unterschiede zu der Anordnung des Eusebius § 1 den hohen Stand dem hohen Reichtume jener Neubekehrten in Rom voranstellt. Es liegt somit die Möglichkeit vor, dass über den hohen Rang einer § 2 ff. zu nennenden Familie bestimmtere Überlieferung in Rom umlief. Sonst hält sich Rufin an seine Vorlage, und kommt auch nachher nicht auf diese mögliche Überlieferung bei Nennung des Apollonius zurück. Indessen kannten kundige Leser ohnehin die Rangstellung der illustres und praedivites viri in Rom oder mochten sie aus dem weiteren Zusammenhange ersehen.

Zu § 2 dagegen ist des Eusebius prägnante Bezeichnung des Anklägers als eines Dieners des Teufels bei Rufin zu dem allgemeinen Ausdrucke abgeblasst „ein höchst unglücklicher, heilloser Mensch". Noch in andrem Zusammenhange wird sich ergeben, dass hier nicht etwa eine überlegte Korrektur, sondern nur eine achtlose Abschwächung vorliegt.

Zu § 3 könnte es im ersten Augenblicke scheinen, als habe Rufin eine über die Eusebiusregeste hinausreichende Kenntnis des Gesetzesgrundes für die im Processe geschehene Doppelverurteilung sowohl des Klägers als des Beklagten besessen. Eusebius nämlich spricht hier von einem kaiserlichen Gesetze nur gegen „die Bedroher (= Ankläger) solcher Leute", Rufin dagegen von einem Gesetze gegen Christen und gegen deren Ankläger. Er denkt schon an den § 4 des Eusebius. Man könnte aber vermuten, er habe auch die Quelle des Eusebius nachgeschlagen und mehr gefunden als Eusebius verrät. Allein schon die Weglassung des eusebianischen *βασιλικός* bezüglich des Ursprungs des Erlasses beseitigt den für Rufin erweckten günstigen Schein. Denn von grösserer Sachkenntnis erwartet man grössere Genauigkeit, etwa die Nennung des Urhebers solch merkwürdiger Bestimmung. Aber hierin werden wir enttäuscht. Und bei näherem Zusehen ist Rufins Inhaltsangabe des fraglichen Gesetzes nur das Ergebnis seines Nachdenkens über den ganzen rätselvollen Bericht des Eusebius, natürlich nach Massgabe seines Verständnisses. Es geht das deutlich aus der Behauptung „lex . . . in delatorem prius[1]) animadvertendum censebat" hervor.

1) Vgl. oben zu der Stelle.

Denn dieses „prius" kann nur aus einer Beobachtung der Reihenfolge des bei Eusebius Erzählten geflossen sein, wie denn dort die Bestrafung des Anklägers thatsächlich zuerst berichtet wird. Unmöglich ist jemals durch Gesetz, wie Rufin will, eine Reihenfolge der Verurteilung und zwar „zuerst" des Christenangebers, dann des Verklagten bestimmt worden. Solch' offenbare Übertreibung schliesst eine sonderliche Bemühung um die Quelle des Eusebius aus. Dass er nicht in ihr geforscht hat, beweist zur Genüge ferner auch der Umstand, dass er zu § 5 des Eusebius gar keine eigentliche Parallele hat, d. h. die Erwähnung der Eusebiusquelle in seinem Texte völlig übergeht.

Wir kennen aber auch den Grund, warum sich Rufin ein Nachschlagen in der Eusebiusquelle, den Märtyrergeschichten, erlassen zu dürfen meinte. Wir werden sofort sehen, es war ihm zum Namen des Apollonius ein andres Schriftstück bekannt, das ihm jene Mühe zu ersparen schien. Abweichend nämlich von § 4 u. 5 des Eusebius kramt Rufin in seiner Parallele die Weisheit aus, Apollonius habe, „auf Andrängen die Verteidigungsrede für seinen Glauben, welche er vor der Zuhörerschaft des Senates und allem Volke lichtvoll und glänzend gehalten hatte, schriftlich herausgegeben". Erst „nachher sei er gemäss Senatsbeschlusses mit dem Tode bestraft worden. Denn so urteilte ein von den Früheren in unbilligster Weise veröffentlichtes Gesetz." Sind die letzteren Worte nur eine abgeschwächte Wiedergabe des Eusebius, so übertrumpft ihn Rufin vorher mit seiner Nachricht von einer schriftlichen Herausgabe der Verteidigung durch Apollonius selbst. Diese Behauptung „ut defensionem — ederet scriptam" lautet zu bestimmt, als dass sie lediglich aus origineller Auslegung des eusebianischen „παρασχὼν ἀπολογίαν" erwachsen sein könnte. Ausser dem Texte von des Eusebius K.G. muss dem Rufin bei diesen Worten aller Wahrscheinlichkeit nach ein besondres Schriftstück unter des Apollonius Namen vorgeschwebt haben. Und nach Rufins Worten vermutet man letzteres in einer Fassung, in welcher es erstens in der Hauptsache lediglich diese Verteidigungsrede enthielt und zweitens bei flüchtigem Urteile allenfalls auch als von Apollonius herausgegeben betrachtet werden konnte, zumal dort, wo die Vorstellung von der gerichtlichen Situation, besonders von der Enge der Zeit, in welcher sich Apollonius bei solch schriftstellerischer Ar-

beit befunden haben müsste, derartig wie bei Rufin verwischt war.[1])

Es drängt sich damit nun ferner die Aufgabe auf, einen vergleichenden Blick auf die von beiden Berichterstattern, Rufin und Eusebius, erwähnten Schriftstücke zu werfen. Nach § 5 enthielt das Quellenstück des Eusebius „diesen" scil. Apollonius „betreffend": (1.) „die lauten Äusserungen vor dem Richter und (2.) die Antworten, die er zum Verhöre des Perennis vorgebracht hatte, übrigens überhaupt (das *τέ* ist zu beachten) die ganze Verteidigungsrede an den Senat". Ihm werden also jene *φωναί* zu § 2 u. 3, dagegen die *ἀποκρίσεις* und ein fragliches Stück, das er *ἀπολογία* nennt, zu § 4 als Quellenbeleg gedient haben. Anlangend dagegen das Schriftstück des Rufin, so erkennen wir aus seiner Beschreibung „defensio pro fide sua quam audiente senatu atque omni populo luculenter et splendide habuerat", dass es jener Eusebiusquelle zunächst (vgl. audiente senatu) betreffs der *πᾶσα ἡ πρὸς τὴν σύγκλητον ἀπολογία*, nach dem weiteren Zusatze atque omni populo aber auch dem „öffentlichen" Verhöre, nämlich vor Perennis, also den *ἀποκρίσεις πρὸς πεῦσιν* parallel gewesen sein muss. Bei der Bekanntschaft mit einer derartigen „Schrift des Apollonius" konnte nun dem Rufin allerdings eine Einsichtnahme in die Quelle der von ihm übersetzten Vorlage überflüssig erscheinen. Enthielt doch auch sein Schriftstück die Hauptsache, nämlich alles, was Apollonius selbst betraf, stammte vermeintlich aus des Märtyrers eigner Feder, und war also geweihter Grund und Boden.[2]) Das im Vergleich zur Eusebiusquelle mangelnde Stück aber betraf zumeist nur den ihm innerlich gleichgültigen Ankläger des Christen.

---

1) Es ist nicht ganz ausgeschlossen, dass Rufin den längeren Zeitraum, welcher zu seiner Zeit in manchen, aber äusserst seltenen Fällen zwischen Urteilsfällung und Strafvollzug lag (vgl. Geib, Gesch. des röm. Criminalprocesses 1842 S. 669 ff.), irrig hier vorausgesetzt haben könnte. Wahrscheinlicher ist, dass er über den Zeitpunkt der Urteilsfällung gar nicht nachgedacht hat, ihn vielmehr einfach in seiner Vorstellung hinter die Herausgabe der defensio verschob und nun erst nachträglich mit: „Et post haec secundum S. C. capite plexus est" erwähnt.

2) Vgl. passio Perpetuae (ed. Robinson, texts and studies, vol. I, No. 2) c: XXI (S. 94. Z. 8 ff.).

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Aus dem Fehlen dieses Stücks in der besonderen „Rufinquelle“ geht aber nun ferner noch hervor, dass wirklich Rufins Worte vorher über diesen Ankläger (vgl. seine Parallele zu § 2) nur achtlose Wiedergabe des Eusebiustextes sein können und durchaus nicht zur Kritik des Eusebius an dieser Stelle und gegen etwaige Resultate von daher als gewichtige Gegeninstanz ins Feld geführt werden dürfen.

Ist nun, da des Eusebius Sammlung der Märtyrergeschichten und damit die vollständige passio Apollonii verloren ist, nicht wenigstens die von Rufin gemeinte defensio uns irgendwie erhalten, die, soviel wir sahen, doch immerhin dem Hauptstücke der eusebianischen Quelle parallel lief?

Ehe wir diesen Pfad einschlagen, haben wir noch einen dem Rufin gleichzeitigen weiteren Zeugen zum Apolloniusprocesse zu vernehmen, Hieronymus. Dieser erwähnt Apollonius an drei Stellen seiner Schriften. In einem Aufsatze über die berühmten christlichen Schriftsteller de viris illustribus cap. XLII. (ed. Richardson, T. u. U. Bd. XIV. Heft 1) schreibt er: „Apollonius, Romanae urbis senator, sub Commodo Principe a servo proditus quod Christianus esset, impetrato, ut rationem fidei suae redderet, insigne volumen composuit quod in senatu legit; et nihilo minus sententia senatus pro Christo capite truncatur, veteri apud eos obtinente lege absque negatione non dimitti Christianos qui semel ad eorum judicium pertracti essent.“ Ferner ebendort cap. LIII. bemerkt er: „Tertullianus presbyter nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur“ und in der epistola (LXX) ad Magnum oratorem urbis Romae § 4 „Hippolytus quoque et Apollonius, Romanae urbis senator, propria opuscula condiderunt“. Bei Abwägung dieser Stellen müssen wir uns den Gesichtspunkt, unter dem Hieronymus diese Nachrichten giebt, gegenwärtig halten. Er will nicht Geschichte schreiben, wie Eusebius und sein Übersetzer Rufin, sondern benützt an diesen Stellen ihm mehr oder minder sichre Thatsachen zu literarischen Randglossen und Illustrationen. Ordnen wir darum seine Nachrichten einmal nach der Wichtigkeit, die ihnen Hieronymus selbst zuweist, so steht ihm in erster Linie unstreitig die Nachricht:

1.) Apollonius ist Verfasser einer hervorragenden christlichen Schrift. Denn an allen drei Stellen führt er ihn als Autor ein.

Und zwar legt er dabei a) Inhalt und Zweck des Schriftstücks dar, de vir. ill. c. XLII: Apollonius . . . ut rationem fidei suae redderet, insigne volumen composuit, b) nennt er ebenda ihn c. LIII unter den Lateinern, dagegen c) ad Magnum stellt er ihn unter die Griechen.

Erst in zweiter Linie stehen ihm Rang und Schicksal dieses Autoren und Märtyrers und zwar:

2.) bezüglich seines Ranges nennt er ihn zweimal, de viris ill. c. XLII und ad Magn. „Romanae urbis senator."

3.) bezüglich seines Schicksals bemerkt er, de vir. ill. c. XLII, Apollonius ist

a) „unter des Commodus Principat von einem Sklaven öffentlich angezeigt worden, dass er Christ sei";

b) „er hat auf Befehl, um Rechenschaft von seinem Glauben zu geben", das von ihm verfasste insigne volumen „im Senate verlesen".

c) „nichtsdestoweniger wird er durch Sentenz des Senates für Christum enthauptet." Das sei

d) geschehen „infolge Fortbestehens eines alten Gesetzes bei ihnen, dass ohne Verleugnung Christen nicht entlassen werden dürften, welche einmal vor ihr Gericht gezogen worden seien".

Welche Glaubwürdigkeit verdienen nun diese Bemerkungen, die unsre Kunde über Apollonius zu erweitern versprechen? Aus welchen Quellen schöpft Hieronymus? Und wie benützt er diese? Wir bemerken hier zunächst

ad 1.) eine überraschende Übereinstimmung zwischen Hieronymus und Rufin in der Behauptung von der Verfasserschaft einer christlichen Schrift seitens des Apollonius. Unwillkürlich halten wir die Berichte nebeneinander:

Rufinus.	Hieronymus.
Tum deinde exhortatur beatus Apollonius martyr, ut defensionem pro fide sua, quam audiente Senatu atque omni populo luculenter et splendide habuerat, ederet scriptam. Et post haec secundum Senatus consultum capite plexus est...	Apollonius, Romanae urbis senator, sub Commodo principe a servo proditus quod christianus esset, impetrato ut rationem fidei suae redderet, insigne volumen composuit quod in senatu legit; et nihilominus sententia Senatus pro Christo capite truncatur.

Und zu weiterer Überraschung werden wir gewahr, dass eine wechselseitige Benutzung beider untereinander ausgeschlossen ist. In allen irgend charakteristischen Worten und Wendungen sind sie augenfällig unterschieden, so sehr beide Schriftstücke zeitlich in ihrem Erscheinen nahe stehen mögen. (Des Hieronymus Schrift de viris illustribus ist 392 verfasst,[1]) Rufins Kirchengeschichte ist im Jahr 395[2]) vollendet.) Auch bezüglich des speciellen Zeitpunktes der Abfassung der „defensio" oder des „insigne volumen" ist der Widerspruch ein unleugbarer Beweis gegenseitiger Unabhängigkeit. Denn Rufin lässt die Rede zunächst vor dem Senate und allem Volke gehalten sein, dann erst wird Apollonius zu ihrer schriftlichen Herausgabe bestimmt. Hieronymus dagegen lässt den Märtyrer sein insigne volumen fertig nur in den Senat mitbringen und hier bloss verlesen. Beider einzelne Angaben stellen einander dabei wechselseitig in Frage. Und mag nun einer oder beide in diesen speciellen Aufstellungen unrecht haben — dieser Frage soll unten noch nachgegangen werden — jedenfalls bleibt bei der Gleichartigkeit des Inhalts von defensio und volumen einzig übrig, festzustellen,

1.) dass den beiden Zeugen unabhängig von einander ein und dasselbe Schriftstück als umlaufend bekannt gewesen sein muss,

2.) und dass eine damals allgemeiner gehende Annahme herrschte, welche dieses Schriftstück als von Apollonius selbst abgefasst gelten liess.

Das insigne volumen[3]) des Hieronymus ist also nicht nur Blendwerk der Phantasie, sondern es existierte irgendwie wirklich. Uns fällt vielmehr die Aufgabe zu, es womöglich zu identificieren.

ad 1.) a) Seinem Inhalte nach bezeichnet Hieronymus, mit Rufin übereinstimmend, das gemeinte Schriftstück als Glaubensverteidigung. Das ist der ganzen Frage auch nach der Euse-

1) Vgl. Zöckler, Hieronymus (1865) S. 190, auch O. v. Gebhardt, Der sogenannte Sophronius, T. u. U. Bd. XIV. Heft 1b. S. XXV.

2) Vgl. Hase, Kirchengesch. (10. Aufl.) S. 120.

3) Der Ausdruck volumen darf freilich nicht die Vorstellung eines sehr umfangreichen Schriftstücks erwecken. Man vergleiche z. B., dass Cornel. Nepos, Atticus 16, 3 jeden einzelnen Brief Ciceros ad Atticum ein volumen nennt. Das beigefügte insigne bedeutet dem Hieronymus den wertvollen Inhalt.

biusregeste nur entsprechend. — Zweifel aber an des Hieronymus Zuverlässigkeit erwecken seine Bemerkungen über die Sprachform jenes insigne volumen: Denn ad 1.) b) nach de vir. ill. c. LIII müsste er das Schriftstück in lateinischer Abfassung gekannt haben, da er dort Apollonius unleugbar den Lateinern beizählt. Das würde zu einer Verlesung im Senate, dessen Amtssprache zumal zu des Hieronymus Zeit, noch dazu für einen „Senator", die lateinische war, sehr gut passen. Allein ad 1.) c) im Briefe an den gelehrten Freund Magnus führt er den Apollonius unter den griechischen Autoren unmittelbar nach Hippolytus und vor einer Reihe anderer späterer Griechen auf. Ihr stellt er von § 5 an mit den bedeutsamen Worten „Veniam ad Latinos . . ." eine Aufzählung von Lateinern entgegen. Die Scheidung von Griechen und Lateinern ist, sobald Apollonius — seiner Namensaufzählung unter den Griechen zufolge — letzteren zugerechnet wird, eine völlig reinliche. Ein Widerspruch gegen de vir. ill. c. LIII liegt also unleugbar vor.[1]) Wie aber nun solchen Rätsels Lösung finden? Ein Hinweis darauf, dass die von Hieronymus gleichwie von Rufin behauptete Verfasserschaft eines insigne volumen seitens des Apollonius noch durchaus fraglich sein muss, würde nur ein Zurückschieben der Lösung bedeuten. Denn wir schuldeten dann doch die Antwort auf die Frage, in welcher Sprache war wohl das pseudonyme volumen zu des Hieronymus Zeit im Umlaufe? Da ist nun möglich, dass Recensionen in beiden Sprachen umgingen und jede in ihren Kreisen für die ursprüngliche gehalten wurde.[2]) Doch ist ein griechisches Original und hauptsächliche Verbreitung in dieser Sprache wahrscheinlicher.

1) Etwas anders A. Hilgenfeld a. a. O. S. 74: „Dass Hieronymus sich selbst widersprechen sollte, indem er den Apollonius in der Schrift de vir. illustr. c. 53 zu den lateinischen, dagegen in dem Briefe an Magnus zu den griechischen Schriftstellern gerechnet habe, ist wohl zu viel gesagt. Als Hieronymus anfing, dem Magnus christliche Schriftsteller aufzuzählen, welche von heidnischen Schriften Gebrauch gemacht haben, hat er an die Sprache dieser Schriftsteller noch gar nicht gedacht, aber der Sache nach griechische Schriftsteller aufgezählt, bei dem griechisch schreibenden, aber römischen Hippolytus beiläufig auch den röm. Senator Apollonius erwähnt".

2) Man vergleiche z. B. das Verhältnis zwischen den beiden Recensionen der acta der Scillitaner und der Perpetuamärtyrer (Texts and studies by J. Arm. Robinson. Vol. I. No. 2, Cambridge 1891 — bez. Usener, acta mart. Scill., Beigabe der scholae univers. Bonn. 1881).

Denn 1.) Eusebius hat das Apolloniusmartyrium — mit Einschluss[1]) der defensio Rufins beziehungsweise des insigne volumen des Hieronymus — nur in griechischer Sprache vor Augen gehabt.[2]) Vielleicht reiht deshalb auch 2.) Rufin die schriftliche Herausgabe der defensio erst nach der mündlichen Selbstverteidigung in den Rahmen seiner Processschilderung ein, weil ihm nur so eine Herausgabe der luculenter et splendide gehaltenen Gerichtsrede in griechischer Sprache, wie er sie, wohl gleich Eusebius, kannte, statt in der üblichen Gerichtssprache Roms, vollends der zu seiner Zeit, verständlich sein mochte. Und endlich 3.) dem belesenen Freunde Magnus gegenüber hatte auch Hieronymus im eignen Rechtfertigungsbriefe wohl alle Ursache, gewissenhafter auf die Lage der Thatsachen Rücksicht zu nehmen, also den hiernach griechisch-originalen Apollonius, der Wirklichkeit entsprechend, unter die Griechen zu setzen. Diese Überzeugung nun, dass demnach das insigne volumen griechisch abgefasst war, wird vollends bestärkt 4.) durch die weitere Beobachtung, dass die anderwärts gegenteilige Aussage des Hieronymus durchaus nicht der Erklärung bezüglich ihres Ursprungs entbehrt. In der Schrift nämlich an ein grösseres Publikum, de viris ill., in der er zudem eben erst c. XLII von einer Verlesung des insigne volumen „im Senate" seitens des „Senatoren" Apollonius geschrieben hatte, muss er schon in Konsequenz solcher Behauptung (vgl. zu 1.) b) auch in c. LIII den Apollonius zu den Lateinern zählen. Möglicherweise endlich unterstützte das Vorhandensein lediglich einer lateinischen Bearbeitung des insigne volumen diese letztere Kühnheit. Aber wahrscheinlicher bleibt es, das Latein des volumen existierte bloss in des Hieronymus Phantasie.

Auf das insigne volumen selbst und seinen wirklichen Ursprung werden wir unten noch zu sprechen kommen.

Prüfen wir zuvörderst auch die sonstigen Nachrichten des Hieronymus auf ihre Zuverlässigkeit und ihre Quelle. Hieronymus

---

1) Siehe oben zu Rufin S. 8.

2) „Dem Eusebius hat die Rede griechisch vorgelegen. Sonst hätte er, wie überall, eine Bemerkung nicht unterlassen" (Harnack, a. a. O. S. 723).

ad 2.) geht mit der Nachricht, Apollonius habe Senatorenrang besessen, über die bisher besprochenen Quellen hinaus. Woher hat er diese überraschende Kunde? Am nächsten liegt, anzunehmen, sie ist ein überlegter Schluss des Hieronymus aus des Eusebius Worten *λόγον αὐτὸν ἐπὶ τῆς συγκλήτου βουλῆς αἰτήσαντος* und *ὡσὰν ἀπὸ δόγματος συγκλήτου τελειοῦται*, sei es ein möglicherweise richtiger[1]), sei es ein falscher[2]). Doch erscheint die Bezeichnung Romanae urbis senator in beiden Schriften, in denen er überhaupt Apollonius erwähnt, gleich einem feststehenden Beinamen. Sollte er sich in seiner epistola ad Magnum, wo er einen gegen ihn selbst erhobenen Vorwurf widerlegt, mit einer ganz haltlosen Erfindung eine Blösse haben geben mögen?[3]) Endlich ist doch noch auf die Möglichkeit zu verweisen, dass dem in Rom selbst vielbewanderten Hieronymus im Zusammenhange mit der Natalitienfeier des Apollonius oder im Zusammenhange mit dem umlaufenden insigne volumen oder aus demselben eine Nachricht sich erschloss, die dem von Rom fernen, mit den staatsrechtlichen Verhältnissen minder vertrauten Eusebius fehlte, während sie vielleicht Rufin andeutete (vgl. seine Parallele zu § 1 des Eusebius). Auch in diese Frage wird freilich erst eine unten zu besprechende Quelle einige Klarheit bringen können.

Des Hieronymus noch übrige Bemerkungen fussen deutlicher erkennbar auf Eusebius:

ad 3.) a) Dass Hieronymus den Apollonius schechthin „a servo" proditus bezeichnet — Eusebius nennt den Kläger einen „Diener des Teufels" — wird aus richtiger Überlegung der Sklavenstrafe geschlossen sein, welche dieser Mensch nach des Eusebius Regeste erleidet.[4]) Zur Annahme, Hieronymus sei auf eine über Eusebius zurückliegende Quelle zurückgegangen, zwingt wenigstens die leise Umbiegung der Aufstellung des Eusebius nicht. Denn 1.) der in diesem Punkte scharfsichtige Hieronymus hat schwerlich sich mehr um die ursprüngliche Quelle des Eusebius bemüht, als der an dieser Stelle achtloser übersetzende

1) Harnack, a. a. O. 724.

2) Seeberg, a. a. O. 839, vgl. 862.

3) Vgl. die treffende Bemerkung A. Hilgenfeld's a. a. O. 74 u. 75.

4) Th. Mommsen, a. a. O. S. 503 A. 6. (vgl. Neumann, a. a. O. S. 81), ferner Vahlen bei Harnack, a. a. O. S. 726 A. 3.

Rufin. Und 2.) das insigne volumen enthielt vom Ankläger wohl ebenso wenig etwas als, wie wir oben sahen, Rufins parallele defensio.

ad 3.) b) Bezüglich der Veranlassung zur Abfassung des insigne volumen erzählt Hieronymus, es sei impetrato geschehen. (Der griechische Übersetzer, der sogenannte Sophronius, missverstand das und giebt ἐπιταγείς, als stünde imperato da.)[1] Impetrato wird in ἱκετεύειν § 4 des Eusebius seinen Ursprung haben. Das Subjekt aber zu dieser Bitte dort, die Person des Perennis, übergeht Hieronymus völlig. — Bezüglich der Zuhörerschaft bei der Verlesung des volumen greift Hieronymus ebenso nur das Interessante, Sensationellere heraus. Er lässt das ἐπὶ πάντων παρασχὼν ἀπολογίαν und die Erwähnung von ἀποκρίσεις πρὸς πεῦσιν τοῦ Περεννίου bei Eusebius — vgl. Rufin audiente .. omni populo — einfach weg. Und er behält so nur den Senat — in senatu legit — als Zuhörerschaft übrig, lediglich das λόγον αὐτὸν ἐπὶ τῆς συγκλήτου βουλῆς αἰτήσαντος § 4 und πᾶσάν τε τὴν πρὸς τὴν σύγκλητον ἀπολογίαν § 5 des Eusebius betonend.[2] Wie oberflächlich Hieronymus hier handelte, wie wenig er sich um einige Einsicht in das von ihm besprochene insigne volumen selbst, wo es ihm doch als Quelle hätte dienen können, bemüht hat, werden wir noch weiter unten erkennen.

ad 3.) c) Derselbe Mangel an Genauigkeit tritt in den Worten nihilo minus sententia senatus pro Christo capite truncatur. Auch zu dieser Randglosse seines literargeschichtlichen Aufsatzes benützt er nur den Eusebius. Und zwar wirft er hierbei das ὡσάν § 4 des Eusebius vor ἀπὸ δόγματος συγκλήτου, das zumal im Zusammenhang mit seiner ihm zugänglichen Quelle, dem volumen, erwogen, wie wir sehen werden, auf andre Deutung hätte führen müssen, kurzer Hand über Bord. Und er versteht ferner das allerdings doppelsinnige δόγμα συγκλήτου nicht im Sinne eines senatus consultum, eines Senatsgesetzes (so

1) imperato billigte deshalb Tillemont, mémoires tom. III, pars I. p. 439 No. IV. Doch vergleiche zum sog. Sophronius: O. v. Gebhardt, T. u. U. Bd. XIV. H. 1b. S. XII.

2) Die meisten Erklärer haben sich mit Hieronymus hier in gleichen Bahnen bewegt. Wie weit etwa Eusebius selbst hierzu Anlass gegeben hat, wird sich unten noch herausstellen.

Rufin), sondern von sententia. Nach dem terminus technicus der Juristen aber bedeutet dies einen gerichtlichen Urteilsspruch bei Anwendung einer lex (resp. senatus consultum) auf einen einzelnen Processfall.

Nur ad 3.) d) mit der Inhaltsangabe des alten Gesetzes hält sich Hieronymus ganz an seine Vorlage Eusebius.

Zu den Nachrichten, welche bei Rufin und besonders Hieronymus von Eusebius abweichen, haben wir mehrfach auf ein beiden bekanntes Schriftstück „defensio" — „volumen" zu verweisen gehabt. Es mag hierbei erwähnt sein, dass die von den Bollandisten zum 9. Februar Bd. II, p. 280 ff. edierten acta Apollonii Senatoris et filiae Apolloniae hiermit nichts zu thun haben, auch hiervon nichts wissen. Das Einzige, was sich in diesem späten Machwerke, das ein Ereignis unter Kaiser Julian (361—65) schildern will, mit unsrem Stoffe berührt, ist der Name Apollonius und seine Bezeichnung als Senator.

Was hat es nun aber mit jenem schon vielfach erwähnten Schriftstücke des Rufin und Hieronymus für eine Bewandtnis? Darauf wird eine eingehende Prüfung der sogleich im Anfange erwähnten neuerlichen Quellenfunde zum Martyrium eine befriedigende Antwort ermöglichen.

B) Das Martyrium.

Wir geben zu diesem Zwecke unten am Schlusse gegenwärtiger Abhandlung die acta Apollonii und zwar zunächst die griechische Recension in neuer Emendation; zu ihrer Erläuterung haben wir durch Hinzufügung einiger Anmerkungen auf die Fülle der Beziehungen zur gleichzeitigen Literatur aufmerksam zu machen versucht. Ferner stellen wir dort zum besseren Vergleiche der beiden Recensionen den Armenier in deutscher Übertragung von Harnack-Burchardi und den Griechen in eigner Übersetzung nebeneinander, um durch den Druck ihre eigentümlichen Zusätze und ihre gegenseitigen Abweichungen voneinander möglichst übersichtlich hervorheben zu können.

Für die fortdauernde Bezugnahme auf diese Texte in nachstehenden Erörterungen ist zu bemerken, dass die bisher eingeführte Einteilung der Abschnitte zwar im ganzen beibehalten, aber zur besseren Unterscheidung des in Verse (v.) geteilten

Armeniers (A) von der griechischen Recension (G) der acta Apollonii für G das Paragraphenzeichen (§) gewählt ist.

1. Das martyrium Apollonii im allgemeinen und sein Verhältnis zu den früher vorhandenen Quellen der Apolloniusfrage.

Das Apolloniusmartyrium in der armenischen und besonders in der neu ans Licht gezogenen griechischen Recension bildet auf den ersten Blick einen äusserst willkommenen Zuwachs zu dem Quellenmateriale der Apolloniusfrage. Und ein genauerer Einblick schafft die wertvolle Erkenntnis, dass wir im Kerne dieser Aktenstücke einen Bericht über zwei gerichtliche Verhandlungen wiedergeschenkt erhalten haben, denen der Märtyrer durch Perennis unter Commodus unterzogen ward. Eingehende Prüfung kann den Eindruck grosser Zuverlässigkeit des Stückes (§ 1 v.) 1^b—45^a nur bestärken. In diesem wichtigsten Teile über die beiden Gerichtsverhöre findet sich nichts, was der Zeit des Perennis und Commodus oder der Art des Christentums in der philosophischen Durchbildung und Auffassung jener Tage widerspräche. Berührungspunkte mit der ungefähr gleichzeitigen apologetischen Literatur oder den Märtyrerakten jener Periode lassen sich in grosser Fülle und überraschender Übereinstimmung allenthalben nachweisen.[1]) Dabei atmen diese Erörterungen vor Gericht durchaus den Geist einer edlen, philosophisch durchgebildeten Individualität eines zugleich im Christenglauben geläuterten Charakters der obersten Gesellschaftsschicht Roms, wie diese besonders seit Hadrian und zumal durch des Kaisers Markus Vorliebe für philosophische Interessen herangebildet war. Aus inneren Gründen also erscheinen die Verhandlungen vor Gericht als treuer Spiegel jener Zeit, wie eine protokollarisch treue Aufnahme zweier Verhandlungen wider einen Christenphilosophen jener Tage.

Und wir sehen ferner aus der Anwesenheit einer beträchtlichen Zuhörerschaft ausser den Gerichtspersonen, vgl. acta Apollonii G, § 11[a], und aus der Zwischenrede eines Cynikerphilosophen, ebenda, § 33, vgl. A, v. 33, dass die Vernehmung des Apollonius öffentlich stattfand; und zwar hat dies nach

1) Vgl. die Anmerkungen zu den Texten.

der augenscheinlichen Gleichartigkeit der ersten mit der zweiten Gerichtsverhandlung auch von der ersten zu gelten, deren Protokoll überdies in der zweiten zur Verlesung kommt, so dass von vornherein das zweite Verhör sich als gradlinige Fortsetzung des ersten bezeugt. Unter der Zuhörerschaft der beiden öffentlichen Gerichtssitzungen könnten sonach recht wohl christliche Ohrenzeugen,[1]) so gut es anging, nachgeschrieben haben. Aber wir wissen und unser Aktenstück G bestätigt es, dass von den Gerichtshöfen selbst, auch bei Christenprocessen, von besonderen Gerichtstachygraphen Protokolle zu führen waren.[2]) Im zweiten Process kommen „*τὰ ἄκτα Ἀπολλώ*" ausdrücklich zur Verlesung, vgl. G, § 11 u. 12. Damit war als empfehlenswertester Weg für die erste Redaktion eines Apolloniusmartyrium der gewiesen, womöglich als Grundlage aus dem Archive des Kaisergerichtes Abschriften der beiden Protokolle zu erlangen, welche als vorzüglichstes Rumpfstück des ganzen Berichts dienen mussten.

Dass solche Protokolle den Christen zugänglich waren, beweisen mehrfache Berufungen auf Gerichtsakten[3]), besonders aber die Bewahrung derselben in einer ganzen Reihe zuverlässiger Martyrien. Zumal aber unter Commodus begegnen wir am kaiserlichen Hofe einer Zahl Namen sehr einflussreicher Glieder der römischen Christengemeinde, der Marcia seit 183, deren Eunuch, dem Presbyter Hyacinth, dem Karpophorus, dem Herrn des Kallist, durch und für welche der Bischof Viktor noch viel bedeutsamere Erfolge zu Gunsten der Christengemeinde zu erlangen weiss.[4]) Den Verbindungen der Genannten wird daher eine Abschrift der beiden Protokollstücke ohne Schwierigkeit erreichbar gewesen sein. Durch Einschaltung der Worte

1) Vgl. mart. Polyc.; Justin, apol. II, 2; Euseb. h. e. V, 1 ff.

2) Vgl. Geib, Gesch. d. röm. Kriminalproc. S. 512, A. 27 u. Dig. 4; VI, 33. § 1. Die technische Bezeichnung ist „acta". Vgl. auch mart. Pionii gr. ed. O. v. Gebhardt (Archiv f. slav. Philol. Bd. XVIII) c. IX: „*γράφοντος τοῦ νοταρίου πάντα*" cf. lat. ed. Ruinart c. 9: „cum cerae notarius quae respondebantur imprimeret".

3) Euseb. h. e. V; 18, 9. VII; 11, Tert. ad Scap. 4, Cypr. ep. 68, bes. acta Tarachi, prooem., nach dem die Bestechung des betreffenden Gerichtsarchivars 200 Denare kostet.

4) Hippolyt, refut. l. IX, c. 11 u. 12. (ed. Duncker u. Schneidewin).

§ 11[a] konnten diese beiden Teile leicht verbunden, einige Notizen konnten am Schlusse des Verhörs ergänzt werden. In dieser Form nun werden vermutlich die „von dem heil. Geist geweihten Worte des Blutzeugen vor Gericht“ [1]) zur gottesdienstlichen Verlesung an seinen Natalitien unter Hinzufügung einiger erbaulicher Einleitungs- und Schlussworte in das Martyrienlektionar aufgenommen worden sein [2]). Das Beispiel einer solchen, aber ausserhalb Roms und in nacheusebianischer Zeit (vgl. „im grossen Rom“ mit Euseb. h. e. V; 21, 1), komponierten Einleitung bietet A, eines eben solchen Schlusses (vgl. die Zeitbestimmungen § 47) der neugefundene G. Namentlich letzterer bezeugt durch die Schlussparänese [3]) den Gebrauch der Akten als gottesdienstlichen Vorlesestückes.

Daneben aber wird die gleiche Protokollabschrift für die Privatlektüre zur Verbreitung gelangt, hierzu aber durch eine Erzählung über geschichtliche Umstände und Veranlassung des Christenprocesses, also etwa der Anklage, der Vorverhandlung mit dem Kläger und dessen Schicksal ergänzt worden sein. So gewiss diese Hinzufügungen der gleichen Weihe durch den heil. Geist, wie die Akten selbst, entbehrten, so sehr kamen sie der allgemeinen Wissbegierde eines christlichen Lesers ausserhalb des Gottesdienstes entgegen. Und in letzterer, dem Historiker wertvolleren Form muss nun, wenn nicht alles trügen soll, das Apolloniusmartyrium dem Eusebius bei Abfassung von h. e. V; 21, 2 u. 3 vorgelegen und in seiner Martyriensammlung, vgl. ebenda, 5 Aufnahme gefunden haben. Dagegen in der kürzeren, aus gottesdienstlicher Verlesung bekannten Form — mit den Gerichtsprotokollen als Kern — schwebt es dem Rufin und Hieronymus vor. Mit anderen Worten, unsre vorliegenden

1) Vgl. Matth. 10, 19 ff. mit der passio Perpet. (ed. Robinson) ... quem (J. Chr.) qui magnificat ... utique et haec non minora veteribus exempla in aedificationem ecclesiae legere debet, ut novae quoque virtutes unum et eundem semper Spiritum Sanctum usque adhuc operari testificentur, ...

2) Ein Nachweis, dass von dem ersten Redaktor wirklich eine Abschrift der Protokolle, nicht der Bericht eines Ohrenzeugen zu Grunde gelegt worden ist, soll unten bei einem speciellen Vergleiche der Recension A und G versucht werden, ebenso, ob wir vielleicht in G § 1[b]—45[a] eine solche Abschrift zu erkennen haben, speciell zur Erörterung über diese acta praefectoria erwogen werden.

3) § 47 *ἡ κυρία ... σήμερον ἀνέστηκεν.*

Akten sind vermutlich jene „schriftlich nachträglich edierte" defensio pro fide quam audiente senatu atque omni populo luculenter ac splendide habuerat bei Rufin, das „in den Senat fertig zur Verlesung mitgebrachte" insigne volumen des Hieronymus, der Haupttorso der Märtyrererzählung des Eusebius.

Ein Blick namentlich auf die griechische Recension der eigentlichen Gerichtsakten § 1[b]—45[a] unsrer Urkunden löst manches hiergegen auftauchende Bedenken. Wenn z. B. Eusebius einen Teil seines Quellenstücks als ἡ ἀπολογία bezeichnet, so hat er dazu augenscheinlich aus des Apollonius eignen Worten den Anlass genommen. Denn dieser führt § 4, 8 u. 44 seine Darlegungen selbst als ἡ ἀπολογία (μου) an. Und es ist die nächstliegende Frage nur sodann weiter diese: Stellen des Apollonius Darlegungen vor Gericht überhaupt eine defensio fidei dar, dessen würdig, dass Rufin deren nachträgliche schriftliche Herausgabe dem Märtyrer selbst andichten konnte? Die Denkbarkeit eines solchen Vorgangs zunächst war hinreichend durch das bekannte Beispiel der passio der Perpetua mit den eigenhändigen Niederschriften dieser Märtyrerin belegt. In dem von O. v. Gebhardt herausgegebenen griechischen Pioniusmartyrium führt der Verfasser der Einleitung in naiver Weise sogar eine nachfolgende Beschreibung der Leidensgeschichte des Märtyrers mit Einschluss seines Endes, die aus der Feder eines Augenzeugen stammt, als ein vom Märtyrer hinterlassenes „σύγγραμμα" [1]) ein. Und ein Vergleich ferner mit den Verteidigungsschriften des 2. Jh. weist unserm Schriftstück unter ihnen einen hervorragenden Platz an. Genau nämlich wie die Apologieen des Justin, Athenagoras, Tertullian von einer Schilderung der augenblicklichen Rechtslage der Christen einleitend ausgehen, genau so behandeln auch diese Akten zuerst die nächstliegenden beiden Zumutungen, welche das übliche Gerichtsverfahren dem Christen in der Beweisaufnahme zu stellen pflegte: Verleugnung durch Kaiserschwur und Götteropfer, welche durch ein kurzes, politisches und religiöses Glaubensbekenntnis des Christentums beantwortet werden (prooemium, § 1—10). Erneute Opferzumutung

1) martyr. Pionii von O. v. Gebhardt (Archiv f. slav. Philologie, XVIII, S. 156 ff.), c. I ... καὶ τέλος ὅτε ἐκλήθη πρὸς κύριον καὶ ἐμαρτύρησε τὸ σύγγραμμα τοῦτο κατέλιπεν εἰς νουθεσίαν ἡμετέραν, ἐπὶ τὸ καὶ νῦν ἔχειν ἡμᾶς μνημόσυνα τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ.

(§ 11 u. 13) veranlassen die Idololatrie des Heidentums (§ 14) vom Standpunkte christlicher Gottesverehrung (§ 15) und zwar nach vierfältig klarer Abstufung zurückzuweisen (I. Teil: § 14—16[a]; § 16[b]—19 [20], § 21[a], § 21[b], § 22). Erinnerungen an den drohenden Ernst der Strafe § 23 u. § 29 führen eine Darlegung der Lebensgrundsätze (Ethik) und der Hoffnung der Christen inbezug auf Tod, Gericht und ewiges Leben herbei (II. Teil, § 24—30). Und gegenüber von Einrede und Spott § 31—35 lehrt Apollonius sodann den Ursprung dieser christlichen Erkenntnis im Logos-Christus erkennen, dessen Lehre und Schicksal er darlegt, letzteres mit dem Schicksal wahrer Philosophen (Sokrates) und der Gerechten (Propheten) parallelisierend (III. Teil, § 34—42[a]). Ein kurzes glaubensfreudiges Bekenntnis zur christlichen Tugendlehre und Hoffnung, — das was Kaiser Markus εἰς ἑαυτόν 11, 3 ψιλὴ παράταξις, Plinius Sec. ep. l. X, 96 pertinacia et inflexibilis obstinatio nennen, — schliesst die Darlegungen (Schluss, § 42[b]). Alles ist voll logischen Fortschrittes. Wohlgeordnet kommt der gesamte Glaube philosophisch geschulter Christen jener Zeit in nuce zum Ausdrucke. Fürwahr die Gerichtsakten stellen eine klassische defensio fidei eines jener viri illustres dar, die vom schwankenden Boden stoischer Populärphilosophie ihrer Zeit kommend im Christentume die beste, weil göttlich begründete Tugendlehre und den sichren, ewigen Hoffnungsgrund gefunden hatten. Und dabei ist die Gedankenentwickelung für den Patriotismus des vicekaiserlichen Richters so schonend und gewinnend, ohne dass doch Apollonius der Hoheit christlichen Gottesglaubens durch Schmeichelei etwas vergäbe. Geistesscharf wird der religiöse Aberglaube der Vorderasiaten, Ägypter und Griechen gegeisselt, ohne dass doch dem hohen Römer samt der illustren Versammlung um seinen Gerichtshof ihr Teil geschenkt würde. Klar entschieden erklingt seine Auffassung über Tod und Leben; ohne Freude am Leben zu verleugnen, ist er gleichweit entfernt von der Todesschwärmerei sonstiger Märtyrer (Karpus, Agathonike, Perpetuamärtyrer u. a. m.) wie von dem Hängen an dieses Lebens Gütern. Durch den Logos-Christus weiss er sich als Philosoph und Christ im Besitze höchster Tugendkraft und ewiger Hoffnung, zugleich allen Versammelten weit überlegen; aber dabei fordert er nirgend überhebend heraus, sondern möchte allen Ernstes den Richter

selbst für die christliche Wahrheitserkenntnis gewinnen. Alles atmet höchste Geistesbildung und einen Adel der Gesinnung, der solche Glaubensverteidigung in der That zu einem „insigne volumen" stempelt.

Eines liegt freilich nun durch diesen neuen Aktenfund als haltlose Überlieferung bei Rufin und Hieronymus am Tage, was schon oben durch ihren gegenseitigen Widerspruch bezüglich des Momentes der Abfassung (S. 11) fraglich blieb, nämlich dass die vorliegende „Apologie" weder vor noch nach dem mündlichen Vortrage von Apollonius selbst schriftlich abgefasst sein wird. Jene defensio Rufins, jenes insigne volumen des Hieronymus, war im Kerne vielmehr eine im Umlauf befindliche Abschrift der Gerichtsakten über die Doppelverhandlung wider Apollonius vor Perennis, wie der Augenblick sie ergeben hatte.

Wie aber konnte nun Eusebius, so fragen wir weiter, diese Darlegungen des Apollonius zur Verteidigung vor dem Gerichte des Perennis, von denen er in anscheinend richtiger Würdigung der Öffentlichkeit der Verhandlung h. e, V; 21, 4 mit den Worten *ἐπὶ πάντων παρασχὼν ἀπολογίαν* referiert hat, dennoch auffallender Weise im Berichte über die Schriftstücke 21, 5 als *τὴν πρὸς τὴν σύγκλητον ἀπολογίαν*, also als in geschlossener Senatsversammlung gegeben bezeichnen? Müssen wir, von staatsrechtlichen Erwägungen aus, weil diese Verteidigung (*ἀπολογία*) vor Perennis unleugbar öffentlich stattgefunden hat, der Senat aber nie öffentliche Sitzungen hielt, konsequent nicht vielleicht dahin gelangen, zwei Apologien anzunehmen, eine im öffentlichen Gerichte des Perennis und eine im Senate? [1]) Es macht diese Sachlage weiter noch verwickelter, dass auch Rufin ein und dieselbe defensio fidei (wir sahen, es sind die Gerichtsakten), sowohl audiente senatu — also unter Ausschluss der Öffentlichkeit — als auch atque omni populo — also vor weitester Offentlichkeit — gehalten sein lässt, während Hieronymus von einer Lesung desselben insigne volumen nur im Senate redet, und endlich der Armenier im Vorworte vom Senate und dem Chiliarchen Terentius gleichzeitig spricht. — Es dürfte lehrreich sein, hier vorerst zusammenzustellen, wie angesichts solchen Sachverhaltes die Processakten

1) Dahin entschied sich Th. Mommsen, a. a. O. S. 499.

zunächst nach dem Bekanntwerden des A von den verschiedenen Forschern beurteilt worden sind. Ad. Harnack bespricht A als das von Eusebius gemeinte Schriftstück, von dem nur seitens des Redaktors von A die unerbauliche Verhandlung mit dem Kläger weggelassen sei, beziehungsweise als „die Apologie" des Apollonius (vgl. a. a. O. S. 738—40). Bei Besprechung des Processverlaufs aber denkt er A, v. 1—10 sich vor dem Senate abspielend (S. 744). — R. Seeberg, der das Aktenstück des Eusebius in drei gleichwertige Teile: 1.) *τούτου ἐπὶ τοῦ δικαστοῦ φωναί*, 2.) die Antworten vor Perennis, 3.) die ganze Apologie — zerfallend denkt, hält, im Einklange mit Harnacks letzterer Aufstellung sich bewegend, A, v. 2—9 für *ἡ πρὸς τὴν σύγκλητον ἀπολογίαν*, A, v. 14—44 für die *ἀποκρίσεις πρὸς πεῦσιν τοῦ Περεννίου* des Euseb (a. a. O. S. 858 ff.). — Nach A. Hilgenfeld ferner enthält umgekehrt A, v. 1—10 *ἀποκρίσεις πρὸς πεῦσιν* und v. 11—44 des Apollonius „Rechtfertigung an den Senat, wenn man die durch Perennis weiter veranlassten Ausführungen als solche ansieht" (a. a. O. S. 79) und nicht vielmehr erst v. 36—42 das dem „Vorsitzenden des Senates" gegebene Glaubensbekenntnis „zwar nicht als das insigne volumen, wohl aber als insignis fidei confessio coram senatu" rechnet (S. 89). — Nach Th. Mommsen endlich ist der ganze A Verhör vor Perennis Dagegen urteilt er: „die Verteidigungsrede, welche derselbe im Senate hielt, ist uns also gar nicht erhalten". Es ist „nur anzunehmen, dass sie sich im wesentlichen Inhalte mit den Verhörantworten gedeckt hat" (a. a. O. S. 499). Die sämtlichen vier möglichen Annahmen also:

A, v. 1—45 = *ἡ πρὸς τὴν σύγκλητον ἀπολογία*; Harnack (I).
A, v. 2— 9 = *ἀπολογία*, v. 14—44 = *ἀποκρίσεις*; Seeberg.
A, v. 1—10 = *ἀποκρίσεις*, v. 11—44 = *ἀπολογία*; Hilgenfeld.
A, v. 1—42 = *ἀποκρίσεις*; die *ἀπολογία* fehlt ganz; Mommsen.

haben ihre namhafte Vertretung gefunden.[1]) — Wie stellen sich dieselben aufgeworfenen Fragen nunmehr nach dem Funde der griechischen Recension? Es kann da kein Zweifel mehr obwalten, dass der ganze Kern des Martyriums, § 1^b—45^a, zwei

1) F. C. Conybeare, The Armenian apology and acts of Apollonius (2. Aufl. 1896) kennt genannte Abhandlungen (Appendix u. S. 353 vgl. 31 ff.), geht jedoch auf diese u. die folgenden Fragen nicht ein. Über G urteilt er S. 361: „In comparison with the A the G is a somewhat corrupt and mutilated text".

durchaus öffentliche gleichartige Verhöre vor dem Lagerpräfekten Perennis darstellen. Die Öffentlichkeit der zweiten Verhandlung § 11—45[a] war schon durch A, v. 33 als unzweifelhaft erwiesen. Nun schildert G, § 11[a] auch die der öffentlichen Gerichtssitzung beiwohnende hochansehnliche Menge, aus der heraus § 33 der Cyniker vorlaut in die Verhandlung hineinredet. Und hatte zu A schon Th. Mommsen [1]) daraus, dass mit dem zweiten das erste Verhör „so gleichartig", „das zweite so entschieden die Fortsetzung des ersten" ist, erkannt, dass auch die erste Gerichtsverhandlung unter ganz genau denselben Verhältnissen, also nicht im geschlossenen Senate, sondern öffentlich vor demselben Gerichte des Perennis, stattgefunden haben müsse, — so wird das nun vollends durch G, § 11 u. 12 gesichert. Denn es wird am Anfange der zweiten Sitzung das Protokoll der ersten auf Befehl desselben Richters verlesen und von Apollonius als zutreffend anerkannt, also die zweite öffentliche Verhandlung von beteiligten Personen selbst als die genaue Fortsetzung der ersten kundgegeben. Andrerseits ist zweifellos, dass zunächst Eusebius (sämtliche andre vorhin genannten Quellen werden sich aber noch darin als von ihm abhängig erweisen) 1.) nicht nur mit der Behauptung einer „an den Senat gehaltenen Apologie" 21, 5 bezüglich des Ortes und der Öffentlichkeit diesem klaren Zeugnisse der griechischen Akten widerspricht, wenn anders er Gerichtsverteidigung und Senatsrede für identisch hält, sondern, dass auch 2.) ein Widerspruch innerhalb seiner Regeste bei genauer Prüfung des Erzählten nach staatsrechtlichen Gesichtspunkten schlechterdings nicht zu leugnen ist. Denn als solcher muss es endlich aufgezeigt werden, dass bei Eusebius c. 21, 4 Perennis von Apollonius eine Rede „vor dem Senate" (*λόγον αὐτὸν ἐπὶ τῆς συγκλήτου βουλῆς αἰτήσαντος*) fordert, Apollonius aber dieser Forderung mit einer Apologie vor vollster Öffentlichkeit (*λογιωτάτην . . . ἐπὶ πάντων παρασχὼν ἀπολογίαν*) genügt [2]), ebenso auffallend ist c. 21, 5, dass Eusebius diese Verteidigung im öffentlichen Verhöre des Perennis (*ἀποκρίσεις πρὸς πεῦσιν τοῦ Περεννίου*) doch zugleich beifügend (*τέ*) als *πᾶσάν τε τὴν πρὸς τὴν σύγκλητον ἀπολογίαν* zu charakterisieren scheint. Der erstere Widerspruch dürfte

1) A. a. O. S. 499.

2) Man beachte das gleiche *ἐπί*.

bei Rücksicht auf die einschlagenden staatsrechtlichen Verhältnisse, Öffentlichkeit des Gerichtes, Nichtöffentlichkeit der Senatssitzung, zuvörderst klar vor Augen liegen. Von seiner Aufhellung sofort nachher. Zum zweiten aber ist die Art der Anfügung durch τέ zu beachten. Es wird möglicherweise damit, wenn anders von Euseb einmal hier nach vorausgegangenem καί das τέ gemäss dem vorwiegenden, korrekten griechischen Sprachgebrauche gewählt ist[1]), „die ganze Apologie" nicht als den vorhergenannten beiden, untereinander durch καί verbundenen Stücken gleichwertiges drittes Stück an die Seite gestellt; das würde besser ein zweites καί thun — sondern es wird durch τέ nur noch eine besondre subjektive Beobachtung, eine Merkwürdigkeit bezüglich der zwei vorhergenannten Stücke oder eines Unterteils derselben aus dem Urteile des Eusebius heraus angefügt. D. h. nach des Eusebius Auffassung erscheinen dieselben ἀποκρίσεις πρὸς πεῦσιν etwa teilweise von einem bestimmten Abschnitte an oder auch ganz zugleich als eine ἀπολογία πρὸς τὴν σύγκλητον. Soweit durch letztere Interpretation indiciert ist, bei Eusebius wirklich eine Identificierung der ἀποκρίσεις, also der Verhörprotokolle, mit der „ἀπολογία" anzunehmen, so ist schon vorhin diese Auffassung wenigstens als möglich gestreift und auf die Selbstbezeichnung seiner Verhörantworten (ἀποκρίσεις) als ἡ ἀπολογία (μου) seitens des Märtyrers in den griechischen Akten (§ 4, 8, 44) aufmerksam gemacht worden. Aber auch für die rätselhafte Benennung dieser selben ἀποκρίσεις πρὸς πεῦσιν τοῦ Περεννίου als einer ἀπολογία „πρὸς τὴν σύγκλητον" geben nun dieselben Akten den Schlüssel. Ihre Nachricht nämlich § 11 „ἦν δὲ πολὺ πλῆθος συγκλητικῶν καὶ βουλευτικῶν καὶ σοφῶν μεγάλων", welche teils das Assessorenkonsilium des Kaisergerichtshofes, teils die zur öffentlichen Verhandlung erschienene Menge schildert[2]), konnte den Eusebius leicht wähnen lassen, πλῆθος συγκλητι-

1) Vgl. Winer, Gramm. (7. Aufl.) § 53, 2.

2) Vgl. unsere Anmerkung unten zum Textabdruck der acta § 11a. Da der eben fungierende Vorsitzende des Kaisergerichts, Perennis, als praefectus praetorio Ritterrang hat, sind wahrscheinlich die ad hoc als Gerichtsbeiräte zugezogenen Mitglieder des kaiserlichen consilium, βουλευτικοί, aus derselben Rangklasse und nicht die senatorischen. Dann gehören die συγκλητικοὶ καὶ σοφοὶ μεγάλοι der Zuhörermenge.

κῶν stelle eine solenne Senatsversammlung dar, und vor ihr („ἐπὶ τῆς συγκλήτου βουλῆς αἰτήσαντος"), erhöbe Perennis seine Forderungen zur Rechenschaft und gäbe Apollonius seine „Apologie". Und bestärken mochten ihn in dieser Meinung die mehrfachen sonstigen Hinweise der Akten auf Senatoren und Senatsbeschluss § 13, 14, 23, 24, 25, (45). Von der staatsrechtlichen Lage, der unbedingten Nichtöffentlichkeit der Senatssitzungen hatte zudem der von Rom ferne weilende Eusebius schwerlich eine Ahnung; sonst hätte er den Widerspruch an § 33, der Einrede des Cynikers, sofort selbst erkannt. So hielt er denn im besten Glauben das Protokoll zuvörderst der zweiten Verhandlung wegen Gegenwart von Senatoren zugleich für eine Rede „an den Senat". — Ob er auch das erste Protokoll, worin Apollonius zweimal von seiner ἀπολογία spricht, in dem Ausdrucke πᾶσάν τε τὴν πρὸς τὴν σύγκλητον ἀπολογίαν h. e. V; 21, 5 mit einschliesst, wird wenigstens nicht klar. — Der innere durchsichtig gegliederte Zusammenhang dieser apologetischen Darlegungen des Apollonius liess bei derartiger Charakterisierung der ἀποκρίσεις πρὸς πεῦσιν ausserdem sehr leicht über die kürzeren Unterbrechungen und Mahnungen des Richters hinwegsehen, weil die letzteren zur Gliederung der Teile der Apologie eher fördernd als störend dazwischen treten. Ein Vorwurf wegen des berührten Missverständnisses kann unter so verlockend verführerischen Umständen allerdings dem Eusebius kaum noch ernstlich gemacht werden.

Weit achtloser verfährt jedenfalls seine Gefolgschaft, zuerst Rufin. Er, der in Rom wohlbekannt war, hätte diese Verwechslung zurechtzustellen vermocht. Allein er hat wahrscheinlich über den Widerspruch des ἐπὶ πάντων mit ἐπὶ τῆς συγκλήτου βουλῆς und ebenso πρὸς τὴν σύγκλητον in seiner Eusebiusvorlage gar nicht nachgedacht, sondern setzt Nichtöffentlichkeit und Öffentlichkeit schroff nebeneinander: „audiente senatu atque omni populo", dem wichtigeren Senate dabei nach dem üblichen Tonfalle (senatus populusque Rom.) den Vorrang einräumend. Ausserdem geht er noch einen Schritt über Eusebius hinaus, indem er, wohl gemäss umlaufender Überlieferung, unzweideutig das ganze Aktenstück des Martyrienlektionars, so etwa wie es nun uns in G und A vorliegt, also auch § 1—10, in die defensio fidei mit einbegreift. — Gleich oberflächlich

lässt Hieronymus alle Kennzeichen der öffentlichen Verhandlung im Texte des „insigne volumen" bei Seite und spricht von den Apolloniusakten als von einer nur für den Senat komponierten Rede. — Und endlich der Armenier verlegt, wegen der Gleichartigkeit der beiden Protokollteile untereinander mit gewissem Rechte (s. o.), sogleich auch die erste Verhandlung vor „Senat und Chiliarch" (vgl. A, Vorwort und v. 1[a]). Naturgemäss erlaubt er sich die nunmehr überflüssige, ja störende Bemerkung des G, § 11[a] über die Senatoren in seinem v. 11 ganz ausfallen zu lassen.

Damit war denn für lange Zeit der Schleier über die Apolloniusverhandlungen mit all den Rätseln gewoben, wie der kaiserliche Offizier von Ritterrang im Senate allein erscheinen und dort den Vorsitz in einer Rechtssache habe führen können. Jetzt endlich lüftet ihn nun, wie dies schon durch A, v. 33 teilweise geschah, G, § 11 wieder endgültig. Mit der Auflösung dieser ganzen Kette von Missverständnissen, die sich an des Eusebius verhängnisvolle Verwechslung von *πλῆθος συγκλητικῶν* = *συγκλήτου βουλή* in G, § 11 angeheftet hat, fällt nun aber ferner auch jeder Grund hinweg, überhaupt noch eine eigentliche Gerichtsverhandlung vor dem Senate, und damit etwa noch eine zweite (verlorene) „Apologie" ausser dem einen, uns in Form der Processakten vor Perennis erhaltenen Schriftstücke zu vermuten.

2. Vergleich der Recensionen A und G untereinander.

Aber welchen Wert besitzt nun die neugefundene griechische Recension gegenüber den armenischen Akten? Nach Erörterung der nächsten Fragen, welche aus der Lage der vordem zur Apolloniusfrage vorhandenen Quellen inbezug auf das neue Aktenstück in beiden Recensionen sich ergaben, heischt noch dieser Punkt eine besondere Untersuchung. Der Vergleich für uns ist unerlässlich, obwohl überaus misslich, weil er nicht nur ohne Kenntnis der armenischen Sprache geschieht, sondern der Armenier auch selbst erst eine Übersetzung ist. Einige Bedenken hebt indessen die Gewissheit, dass A wohl unmittelbar[1]) auf einer griechischen Vorlage ruht. Denn für

1) Conybeare schon in der ersten Ausgabe und Harnack, a. a. O. 737.

armenische Gemeinden war die Übernahme eines solchen Aktenstücks aus griechischer Vorlage der naturgemässe Weg. Die bei A von G abweichende topographische Orientierung in Athen v. 18: „Sie haben ihn auch aufgestellt . . . Herakles" beweist für A eine Vorlage, welche von der Hand eines in Griechenland bewanderten Abschreibers stammen muss. Damit präzisiert sich die Untersuchung etwa weiter dahin: Lässt sich mit einigem Grunde die griechische Vorlage von A als älter vermuten im Vergleiche zu unserem G? Die glücklichen Finder und ersten Herausgeber der neuen griechischen Akten, die Bollandisten, bejahen S. [3] 285 diese Frage und geben dem Armenier und seiner Vorlage den Vorzug, allein von falscher Voraussetzung aus, erstens wegen der Differenz der Einleitung und des Schlusses und besonders wegen Zerstörung der Illusion einer Senatsverhandlung durch den Griechen. Prüfen wir unbeirrt selbst. Wir halten uns zuvörderst dabei nur an A und G, wie sie vorliegen und werden hierbei sehr gut thun, das Stück, a), welches wir als Abschrift des eigentlichen Protokolles vor dem Gerichte des Prätorialpräfekten vermuteten, § (v.) 1^b—§ (v.) 45^a, — nennen wir es acta praefectoria — bei dieser Untersuchung streng von der über die Einleitungs- und Schlussworte b) zu sondern, welche jene acta umrahmen. Denn die Aussagen eines Märtyrers vor Gericht bildeten in jedem Falle, weil sie für göttlich inspiriert galten, gewissermassen heiliges Land, den ursprünglichsten, von Zuthaten der Redaktoren ohnedies zu sondernden Teil des Martyriums.

a) Die Verhörstücke oder eigentlichen acta bei A und G.

1.) Eine Reihe von Abweichungen des A von G in diesem Stücke erklärt sich zunächst daraus, dass A überhaupt eine Übersetzung ist. So kommt jenes offenbare Missverständnis, dass bei A, v. 7 die Anrede an Apollonius, vgl. G, § 7, zu der Forderung eines Opfers an Apollo (= Mithras?) verkehrt ist, auf diese Rechnung des im Orient[1]) lebenden Übersetzers. Ebenso ist A, v. 5 „von meinem Herrn Christus": G, § 5 „ἀπὸ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ" — A, v. 26 „Jünger Christi": G, § 26 „οἱ τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου μαθηταί" — A, v. 32 „Wort Gottes": G, § 32 „ὁ λόγος

1) Vgl. acta Achatii c. 2 (ed. Ruinart).

τοῦ κυρίου" — A, v. 35 u. 36 das „Wort Gottes": G, § 35 „ὁ λόγος τοῦ θεοῦ — wahrscheinlich bei der Übersetzung geändert.

2.) Aber der weitere Zusammenhang an letzter Stelle, A, v. 36 „das Wort Gottes, des Erlösers der Seelen und der Leiber wurde Mensch": G, § 35 . . . ὅτι ὁ λόγος τοῦ θεοῦ γεννήτωρ καὶ ψυχῆς καὶ σώματός ἐστιν, [ὁ λογώσας καὶ διδάξας ὡς φίλον ἐστὶν τῷ θεῷ]. § 36. Οὗτος ὁ σωτὴρ ἡμῶν Ἰ. Χρ. ὡς ἄνθρωπος γενάμενος . . . weist schon auf überlegte Abänderung des Protokolls selbst bei A oder dessen Vorlage. Denn an eine willkürliche Rückverlegung eines Wortes des Apollonius in den Mund des Perennis, also des v. 36 in § 35 durch G zu denken, ist sehr unwahrscheinlich. Sollte ein Martyriolog den Ruhm seines Märtyrers haben schmälern mögen? Weit eher hat A oder seine griechische Vorlage an den im Munde eines Stoikers recht wohl möglichen Anfangsworten des § 35 Anstoss genommen, dieselben ganz in den Mund des Apollonius verlegt und völlig zu einem spätereren[1]) christlichen Theologumenon umgewandelt. A liest § 36 σωτὴρ τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων für (G) „γεννήτωρ καὶ ψυχῆς καὶ σώματος", während G nur am Schlusse § 35 ὁ λογώσας κτλ. Christliches einträgt. Vergleiche auch A, v. 30 „das ewige Leben, welches die Mutter der Unsterblichkeit der Seele ist" mit dem schlichteren G, § 30 . . „ζωῆς δέ, τῆς αἰωνίου ζωῆς ἥτις ἐστὶν ἀθανασία τῆς ἐν τῷδε τῷ βίῳ καλῶς βεβιωκυίης ψυχῆς".

3.) Jünger ist bei A die Art der Berufung auf die h. Schrift, am frappantesten bei dem einzigen ausdrücklichen Citate v. 39, „wie auch die göttliche Schrift sagt" vgl. G, § 39 Καθ' ἃ καὶ λόγος τις ἄφρονας ἀδίκως εἰπεῖν κτλ. — Bei einer inhaltlichen Bezugnahme auf Prov. 24, 21 f. oder 1. Tim. 2, 1 f. hat A, v. 9 „Deshalb beten wir gemäss dem Befehle des göttlichen Gebotes", dagegen G, § 9 „Διὸ καθ' ἡμέραν κατὰ πρόσταγμα δικαίας ἐντολῆς εὐχόμεθα . . ." und ähnlich A, v. 37 „den göttlichen Gesetzen zu gehorchen", G, § 37 νόμῳ τῷ ὑπ' αὐτοῦ (Ἰ. Χρ.) δοθέντι πείθεσθαι. Nur dort, wo Apollonius auf den Gesamtinhalt und Ursprung der christlichen Ethik zu reden kommt, lesen wir auch in G, § 26 „κατὰ τὰς θείας ζῆν ἐντο-

1) Vgl. allenfalls die erste Spur bei Tert. de resurr. carnis c. 47 . . . carni utique compositionem salutis repromittit.

λάς", vgl. § 4 „ὁ μετανοῶν ἀπὸ δικαίων καὶ ἀγαθῶν καὶ θαυμασίων ἐντολῶν τοῦ θεοῦ ἀθέμιτος . . . ἐστίν". A ändert ab und giebt v. 26 „gemäss den göttlichen Schriften", v. 4 „gute Thaten." Vergleiche auch A, v. 5 „Das schöne und herrliche Gebot Gottes . . ., welches ich von meinem Herrn Christus" u. s. w. mit G, § 5 τὰς σεμνοπρεπεῖς καὶ λαμπρὰς ἐντολὰς μεμαθήκαμεν ἀπὸ τοῦ λόγου. An allen diesen Stellen überbietet A den schlichteren G. Nur für A giebt es bereits „göttliche Schriften" und ist ein apostolisches Wort „göttliches Gebot"; für G ist dagegen eine solche Einzelvorschrift δικαία ἐντολή, d. h. christlich [1]), und nur die gesamte christliche Ethik ist göttliches Gebot. Überhaupt ist bemerkenswert, dass bei G trotz reichlichster Verwertung von Schriftgedanken (Genesis, Psalter, Jesaias, Matth., Joh., Paulusbriefe, Sophia Salomonis) sich nirgends ein ausdrücklich der Stelle nach angeführtes Citat findet. G, § 39 ist λόγος τις so unbestimmt wie möglich, sodass wir zum folgenden Schriftworte neben dem wörtlichen Jes. 3, 1 (LXX) auch an sap. Sal. 2, 12 erinnern dürfen; und als Parallele § 40 erscheint ein ebenso unbestimmt aus dem Gedächtnisse angeführtes Citat aus Plato: „παρ' Ἕλλησιν δέ τις ὡς ἀκούομεν". Diese ganze Stellung zur Schrift und die Art ihrer Anführung ist für die Kritik von Schriften dieser Zeit überaus wichtig [2]). Und wenn wir dazu die Lage des Apollonius vor dem Gerichtshofe des an stoischer Philosophie (vgl. § 35) gebildeten Präfekten Perennis in Rücksicht ziehen, so muss uns seine schlichte Beweisführung mit einer nur freien Verwendung biblischer Gedanken nach G naturgemässer erscheinen, als ein Prunken allenthalben mit göttlichen Schriften (A).

4.) Auch in der Klarheit des Gedankenfortschritts ist G meist A, soweit die a. praef. in Betracht kommen, überlegen. Die durchsichtige Gliederung des I. Teils der Apologie nach G bildet einen grossen Vorzug vor A, der dort an Konfusion [3]), Lücken [4]) und

1) Vgl. Aristides, apol. c. 15 u. 16 und unsre Anm. weiter unten zu § 38.

2) Vgl. z. B. aus fast demselben Jahre die wichtige Notiz der acta Scill. (ed. Usener, scholae Bonn.), S. 6. Sp. 1. Z. 8.

3) Vgl. Harnack zu A, v. 20 „das folgende dreigliedrige Schema ist merkwürdig aber nicht logisch".

4) Vgl. H. zu v. 24, auch die Bollandisten hierzu § 24: „Prorsus discrepant in hac pericopa textus graecus et armenicus, sed apud graecum compilatorem melius se excipiunt sententiae".

Wiederholung[1]) leidet. Dasselbe gilt von der schlagenden Aufeinanderfolge der §§ 22—24 bei G, der Durchhechelung der römischen Gottheiten, der vorbeugenden Bemerkung durch Perennis, der Entgegnung des Apollonius durch Darlegung der christlichen Lebensanschauungen (II. Teil), während A, v. 23ª den Zusammenhang reflektierend unterbricht. Endlich ist auch an einer Reihe von Punkten im III. Teile die Gestaltung der Gedanken konkreter gerade dort, wo A durch Zusammenfassung (v. 36) und Kürzung (v. 39, 40, bes. 42) den sonst hier besser konformen Text ändert und in seiner packenden Wirkung (vgl. G, § 42ᵇ) beeinträchtigt.

5.) Sehr wichtig ist endlich die Beobachtung, dass G alle jene Hindeutungen auf die Rechtslage des Christenprocesses klar besitzt, während A hierin vielfach abschwächt oder sie ausfallen lässt (vgl. G, § 24, § 37 „*διὰ τὸν τῆς δίκης θεσμὸν θανάτου καταφρονεῖν*", § 42 "*καίτοι τὰ ἐναντία πάσχοντες*", § 43 „*καὶ σέβειν μεθ' ἡμῶν τοὺς θεούς*" cf. § 7, vgl. auch G, § 1ᵇ, 3, 4, 6, 11). Nur in A, v. 28 ist auf eine Rechtswirkung der Verurteilung hingedeutet, deren Erwähnung G vermissen lässt. Sie war freilich eine mit jeder Kapitalsentenz selbstverständlich verbundene Rechtsfolge. Und bei A steht die Bemerkung schwerlich an richtiger Stelle (besser § 27 oder § 37) und damit fällt dieser Vorzug von A wenig in die Wagschale. — So ist also im ganzen die griechische Recension, soweit die Aufzeichnung der acta praefectoria reicht, vor A im Vorteile.

b) Die redaktionellen Zusätze zu den Verhörstücken bei A und G.

Vollständig getrennt von dieser Vergleichung der Verhöre und Märtyrerworte muss nun die weitere Untersuchung der späteren Hinzufügungen der Abschreiber und Bearbeiter vorgenommen werden, von welchen jene acta praefectoria in einen geschichtlichen oder erbaulichen Rahmen gefasst worden sind. Die Gestaltung dieses Rahmens war der freien Phantasie der Redaktoren, ihrem Geschmack und dem Herkommen unter Berücksichtigung der Tradition überlassen. Auf Rechnung nun des Herkommens setze ich da 1.) die Bemerkung des G, § 1ª *οὔ προσαχθέντος*

1) Vgl. A, v. 17 mit v. 21, wozu H. „Es ist auffallend, dass Ap. noch einmal auf die Ägypter zurückkommt".

vgl. prooem. *συλληφθεὶς προσήχθη* und 11ª *ἀχθῆναι*, wenigstens sobald man darunter eine Vorführung in Fesseln versteht, wie A, v. 10 anzeigt[1]), vgl. acta Carpi, Scill. In letzteren Martyrien mag die herkömmliche Schilderung voll die Wirklichkeit treffen. In G aber wird die Art der Gestellung des Apollonius durch das *κληθῆναι* § 11 sofort genauer erklärt und zwar durch diesen terminus technicus für den Herbeiruf der frei zum Gericht Herzutretenden durch den Herold durchaus anders, nämlich als ein freies Herzugerufenwerden. Weil nun aber letztere Art, das Belassen des Apollonius in Freiheit, durchweg der rücksichtsvollen Behandlung seitens des Perennis im Verhöre entspricht, so ergeben sich die entgegenstehenden Zusätze 1.) bei A, v. 10 und 2.) G, prooem., § 1ª, § 11ª, sobald sie in oben bewegtem Sinne verstanden würden, als Ausschmückungen der Redaktoren.

2.) Unmittelbarer noch als diese in den Gang des Processes selbst sich einflechtende Darstellung erweisen sich die Einleitungs- und Schlussworte als von anderer Hand gegeben. A macht selbst aufmerksam, wo seine Zuthaten enden und die Benutzung einer älteren Vorlage, der acta praef., beginnt, durch die Vorbemerkung: „Seine Memoiren [Akten] lauten wie folgt."

3.) Ferner zeigen die unvereinbaren Abweichungen von A und G in diesen Stücken, wie sich die Freiheit der Redaktoren hierin an verschiedenen Orten bethätigt hat.[2]) Dass A nicht in Rom redigiert ist, zeigt seine Bemerkung, Apollonius habe „im grossen Rom" gelitten; sie ruht auf Euseb. Aber auch G weist im Schlusse auf den griechischen Osten durch die doppelte Bestimmung des römischen und asiatischen Monats.

4.) Reine Willkür ist's, dass im Vorworte des G Perennis zum Statthalter Asias, der klassischen Provinz der Christenprocesse

1) Vgl. Dig. 48; III, l. 8. Carceri praepositus si .. sine vinculis agere custodiam ... passus est .. removendus est officio.

2) Merkwürdig bleibt die Beobachtung, dass keine von beiden Recensionen das Anklagevorverfahren mit beschreibt, das doch Eusebius in seiner Quellenvorlage vor Augen gehabt haben muss, und das hier etwas mehr Interesse als sonst gewöhnlich bot, da die Formalität mit dem Tode des Klägers endete. Wir wissen keine andre Erklärung, als die oben berührte, dass der christliche Takt eine Darlegung des Erfolgs eines solchen Christenanklägers für die gottesdienstliche Verlesung als unpassend empfand, mochte diesen selbst immerhin die Strafe sofort ereilen.

(wie des Kaiserkultes), gestempelt, Apollonius aber zum Apollos, dem Apostelgehilfen aus Alexandria, umgeprägt und diesem, wahrscheinlich in Erinnerung asketischer, den Cynikern den Rang ablaufender Gepflogenheiten der Christenphilosophen, der Beiname *Σακκέας* angefügt wird. Auf ähnliche Rechnung kommt dann auch bei A die Verderbnis des Namens Perennis in Terentius, obwohl A dessen Rang als den eines hohen Militärs, „Chiliarchen“[1]) oder v. 35 als „Vorsitzenden“ = *ἔπαρχος*[2]), womit das lateinische praefectus übersetzt wird, richtiger bewahrt hat. Diese Willkürlichkeiten sind dann leider in die Akten selbst hineingetragen.

5.) Der gleichen Freiheit der Redaktoren entspringt nun aber auch die unvereinbare Verschiedenheit der Schlussbemerkungen. Den Abschluss nämlich, den A zu dem vollendeten Verhöre durch den Bericht giebt, v. 45^{b}: „Er befahl ihn mit dem Schwerte zu enthaupten“ ersetzt G durch die Nachricht § 45^{b}: *Καὶ ἔδωκεν σίγνον κατ᾽ αὐτοῦ κατεαγῆναι τοῦ μάρτυρος τὰ σκέλη*. Aus dem grellen Widerspruche von A und G springt zunächst in die Augen, dass den Redaktoren der Martyrien eine mit den eben vorhergebrachten Verhörstücken, den acta praefectoria gleichwertige Überlieferung etwa des Wortlautes auch des Todesurteiles keinesfalls zu Gebote gestanden haben kann. Denn dann würde vielleicht in der einen oder anderen Recension wohl eine Ausschmückung des Wortlautes dieses wichtigsten Stückes im Processe nach Analogie anderer Martyrien stattgefunden haben können[3]). Eine völlige Unterschlagung dieses Wortlautes dagegen und zwar in beiden vorliegenden Recensionen und eine Ersetzung desselben durch einen inhaltlich so dürftigen oder so befremdlich veränderten Bericht anzunehmen, ist gänzlich ausgeschlossen. Wir werden noch

1) Vgl. A. Harnack, a. a. O. 728 A. 6 nach Dagbaschian.

2) Vgl. z. B. Dio Cass., ep. 72; 9, 4, auch acta Justini; nur ist im letzteren Falle *ἔπαρχος* = *πολίαρχος*, d. h. praefectus urbi, während hier der pr. praetorio gemeint ist.

3) Vgl. die 3 lateinischen Recensionen der acta Scill. untereinander bei Robinson, texts and studies vol. I, H. 2, oder noch interessanter den schlichteren Wortlaut des Urteils im mart. Pionii gr. (ed. O. v. Gebhardt a. a. O.) c. XX, 7. *Πιόνιον ἑαυτὸν ὁμολογήσαντα εἶναι χριστιανὸν ζῶντα καῆναι προσετάξαμεν* mit passio Pionii lat. (ed. Ruinart) „Pionium, *sacrilegae virum mentis*, qui se christianum esse confessus est, *ultricibus* flammis jubemus incendi“.

weiter unten darauf zurückkommen müssen, welche wichtigen Rückschlüsse sich von dieser Beschaffenheit des Rahmens für das Kernstück des Martyrium selbst ergeben. Hier genügt es, vorläufig zu erkennen, dass jenes Kernstück zuerst derart abrupt geschlossen haben muss, dass es behufs Abrundung zu einem Martyrium unbedingt schon zum Berichte über das Urteil der freien Ergänzung bedurfte. So fügte demnach ein gewissenhafter Redaktor, augenscheinlich gemäss richtiger Kunde, die schlichte Bemerkung hinzu, welche uns A, v. 45^{b} bewahrt hat: „Er befahl, ihn mit dem Schwerte zu enthaupten". Wenigstens hat noch Eusebius dasselbe Strafmass in seiner Vorlage gelesen, vgl. h. e. V; 21, 4 . . *κεφαλικῇ κολάσει . . . τελειοῦται.* Die Willkür des uns vorliegenden Redaktors von G dagegen setzt dafür die Worte § 45^{b}: „*καὶ ἔδωκεν σίγνον κτλ.*" Nun ist zwar dabei auf das späte *σίγνον* der Erweis einer Abänderung ursprünglicherer nun ausgelassener Worte durch G nicht zu stützen. Denn technische Ausdrücke für Gerichtsvorgänge konnten aus der Sprache des die oberste Gerichtsbarkeit im ganzen Reiche führenden Volkes der Römer auch leicht zu früherer Zeit in die griechische Sprache übergegangen sein, vgl. § 11 u. 12 „*τὰ ἄκτα*". Aber zu der eben vorher, G, § 45^{a} ausdrücklich berichteten Zusage des Perennis „*φιλανθρώπως χρήσομαί σοι ἐν τῷ θανάτῳ*" steht die Verhängung der schimpflichsten Sklavenstrafe G, § 45^{b} im denkbar schärfsten Widerspruche. Diese vorher in den zuverlässigen acta praefectoria verlautende Ankündigung des Perennis G, § 45^{a} kann nur durch die mildeste Todesart, welche A, v. 45^{b} und Eusebius übereinstimmend berichten, durch die Enthauptung eingelöst worden sein. Dieser innere Grund und die äusseren Zeugnisse von A und Eusebius beweisen es, dass sicher zuerst zu den acta praef. eine kurze Notiz nach Art von A, v. 45^{b} hinzugesetzt war und auch für G ursprünglich vorgelegen haben muss. Aber es ist weiter auch ersichtlich, — und das bestätigt nur die Richtigkeit des eben gewonnenen Ergebnisses — wie G trotz der erwähnten stehengebliebenen Zusage des Richters zu so leichtfertiger Abänderung jenes weiteren ursprünglichen Zusatzes verschreiten konnte. Das Sensationsbedürfnis nämlich mochte dazu verlocken. Dazu stand ohnehin die grausige Strafart der Schenkelzerschmetterung mit dem Martyrium des Apollonius schon in gewissem Zusammen-

hange; denn von dessen Kläger wenigstens weiss sie Euseb., h. e. V; 21, 3 zu berichten. Nun war aber in den dem Martyrium in unserer Form bisher zugrunde liegenden acta praef. von diesem Kläger gar nicht die Rede. Weil man sich indessen eine so seltene, grausame Strafe zu frommer Rührung wohl ungern entgehen liess, übertrug nun ein Redaktor G, vielleicht später als Eusebius und erst aus seinem Berichte h. e. V; 21, 2 u. 3, das crurifragium des Klägers auf Apollonius selbst. Wenn wir bedenken, wie die Märtyrerlegende sehr bald in der Erzählung möglichst vielgestaltiger, oft wunderlicher, harter Todesstrafen ein auffallendes Behagen bekundet, dann wird uns dieser Vorgang an dem Rahmen des Apolloniusmartyrium schwerlich befremden können. Man vergleiche nur einmal die sieben Variationen des Schwerttodes an den sieben Söhnen der Symphorosa [1]). Oder man prüfe die Abänderung, welche im Laufe nur eines Jahrhunderts inbezug auf die Todesart der Potamiäna circa 203 sich feststellen lässt: Euseb., h. e. VI; 5, 1 berichtet von dieser alexandrinischen Märtyrerin zunächst schlicht, dass sie mit ihrer Mutter Marcella durch Feuertod geendet habe; und nach dem Zusammenhange der Stelle ist anzunehmen, dass diese Strafe an beiden genau in der üblichen Weise wie an den vorhergenannten Märtyrern vollzogen worden ist. Derselbe Eusebius kennt aber bereits die Legende und leitet sie c. 5, 2 bezeichnend mit „*Φασί γέ τοι*“ ein, welche die allmähliche Übergiessung der Jungfrau mit erhitztem Peche erzählt. Und wie bald in den Kreisen des Anachoreten Antonius das Eintauchen in einen mächtigen Pechkessel daraus gemacht und wie die Legende weiter ausgeschmückt worden ist, kann bei Ruinart leicht nachgelesen werden. Angesichts solcher Analogien wird in der Zeit nach Eusebius die Übertragung der bei ihm gefundenen Strafe des Klägers nun auf den Verklagten im Martyrium nicht unerhört gefunden werden können. Da übrigens die leichtfertige Abänderung in G nur am Rahmen des Apolloniusmartyrium und erst von dritter Hand stattgefunden hat, dürfte das Urteil über die so vorzüglich sonst bei G überlieferten eigentlichen acta praef. davon unberührt bleiben.

6.) Auch ein Vergleich der weiter in A und G angefügten

1) Acta Symph. (b. Ruinart) c. 3.

Berichte v. 46; § 46 fällt hier zu Gunsten von A aus, für den die grössere Schlichtheit spricht. Bezüglich des Quellenwertes von A, v. 46 dürfte dasselbe gelten, was wir oben zu A, v. 45^{b} bemerkten. A giebt das übliche kurze Dankeswort des Märtyrers für die Verurteilung, darin mit den besten Martyrien [1]) übereinstimmend. — Den gleichen Wert aller Wahrscheinlichkeit nach hat auch die Nachricht A, v. 47: „Und die Henker führten ihn sofort ab und enthaupteten ihn". Es wird diese Nachricht zudem wie A, v. 45^{b} durch Eus., h. e. V; 21, 4 *κεφαλικῇ κολάσει τελειοῦται* bestätigt. G giebt dagegen § 47 ein höchst interessantes Beispiel einer erbaulichen Paränese für die Verlesung an dem Tage der Natalitien, vgl. *σήμερον ἀνέστηκεν*, wie wir noch keines, zumal von solcher Deutlichkeit, besitzen.

7.) Endlich bringt allein G, wahrscheinlich damit die Verlesung des Martyrium am Tage der Natalitien nicht vergessen werde, eine Nachricht über den Tag des Martyrium.

Fassen wir nach Besprechung dieser einzelnen Punkte nun das Resultat unseres Vergleiches zwischen A und G bezüglich ihres Kerns und ihrer Umrahmungen kurz zusammen, so hat sich uns ergeben:

a) die acta praefectoria über die Gerichtsverhandlung § 1^{b}—10 u. 11^{b}—45^{a} sind uns, mit Ausnahme vielleicht einer Stelle A, v. 28^{a}, in G ursprünglicher nach Fragen und Antworten erhalten als in A.

b) Der Rahmen dieser acta dagegen muss davon gesondert und zwar stückweise erwogen werden. Er enthält

α) bei A in v. 45^{b}, v. 46, v. 47^{a} (Anfang) eine ältere Version hinzugefügter Ergänzungen zu den acta praef., welche aller Wahrscheinlichkeit nach sofort bei der ersten Abschrift der acta zum Zwecke der Bearbeitung des Martyrium in richtiger Erinnerung der Thatsachen hinzugesetzt sein werden, ebenso wie der § 11^{a} in G zu gleicher Zeit zur Verbindung der beiden Verhörberichte hineingefügt sein muss. Diese Stücke sind sicherlich älter als Eusebius, der unzweifelhaft G, § 11^{a} und A, v. 45^{b} inhaltlich gekannt hat.

β) Ebenso hat A in der Einleitung und überhaupt Titel und

1) Vgl. passio Scill. lat. (ed. Robinson) und acta proc. Cypriani c. 4: „Deo gratias".

Rang des Richters bewahrt, nur der Name ist verdorben. G dagegen bewahrt wohl diesen einen Namen, ändert aber alles andere willkürlich, auch bezüglich des Angeklagten.

γ) Bezüglich des Märtyrertages, der noch besonderer Untersuchung (s. unten) bedarf, liegt kein Grund vor, die Glaubwürdigkeit von G, § 47[b] anzuzweifeln, wenn auch aus dem Alleinstehen der Notiz bei G hervorgeht, dass sie jedenfalls erst später als die unter α) erwähnten Zusätze zu einzelnen Exemplaren der Aktenabschriften angemerkt zu sein scheint. Die Zeit der Hinzufügung ist ungewiss.

δ) Dieselbe Unsicherheit bezüglich der Zeit der Hinzufügung gilt für die Schlussparänese des G, und die Doxologieen bei A und G. Doch zwingt hier nichts über das 3. Jahrhundert herabzugehen.

ε) Bezüglich der Einleitung zu A inklusive v. 1[a] ist oben bei Besprechung des Verhältnisses des martyrium Apollonii zu den früher vorhandenen Apollonius-Quellen festgestellt, dass jedenfalls die Notiz über den „Senat und (Gerichtshof des) Chiliarchen" als Adresse der protokollarisch berichteten Verteidigung aus Eusebius h. e. V, 21, geflossen ist, also die vorliegende Form des A später als Eusebius ist und dessen Irrung nur fortpflanzt.

ζ) Wahrscheinlich ist endlich auch G, § 45[b], der Bericht des crurifragium an Apollonius, nur aus einem Missbrauche von Euseb., h. e. V; 21, 3 geflossen.

Diese letzteren Punkte ε) und ζ) beweisen natürlich für A und G die späte Redaktion nur bezüglich der letzten uns vorliegenden Gestalt; und sie schliessen unsere Annahme vorher, dass die beiden Rahmen der acta praef. auch durchaus alte Stücke (vgl. α—δ) enthalten, nicht nachträglich aus. Nur sind diese Einfassungen durchaus der freien Erweiterung und willkürlichen Gestaltung der Martyriologen unterworfen gewesen und geblieben und deshalb nur mit grösster Vorsicht für jede einzelne ihrer Angaben zu benützen.

c) Vergleich der A zugrunde liegenden griechischen Recension mit G.

Wir haben oben bei dem Vergleiche von A und G ausgesprochen, dass auch die Vorlage von A eine griechische gewesen ist, und vorhin bezüglich des wertvollen Kernes dieser

Quellenstücke, der acta praefectoria, eine Inferiorität der Recension derselben bei A gegenüber der im griechischen Funde festgestellt. Trifft dieses Urteil nun allein die armenische Bearbeitung oder auch die griechische Vorlage des Armeniers? Dass sehr viel Schuld an der Minderwertigkeit des A zu Lasten des armenischen Übersetzers fallen muss, leuchtet besonders frappant aus dem bereits berührten Missverständnisse ein, dass A, v. 7 Perennis ein Opfer „an Apollo" fordert, das allem Scharfsinne der Erklärung zu spotten schien, während unser griechischer Text dort nun einfach die Anrede an Apollonius darbietet. Dabei hatte der armenische Übersetzer in seinem ihm vorliegenden griechischen Texte wenigstens sonst überall die richtige Form des Namens Apollonius, nicht die verderbte unseres G, vor Augen. Mindestens wahrscheinlich kommt ferner auf Rechnung des Übersetzers manches in der veränderten Stellung von A zur heil. Schrift (vgl. oben S. 29, 3.), ferner namentlich die Weglassung von unverstandenen oder für seine Zeit an Interesse einbüssenden Stellen (vgl. oben S. 30 f., 4. u. 5. und unsere Anmerkungen zu den dort angezogenen Textstellen). Andererseits ist wohl zu beachten, dass A, auch so wie er vorliegt, an einer ganzen Reihe von Stellen den im Codex Paris. uns vorliegenden G (vgl. § 8 zweimal, § 26 zweimal, § 38, § 41, § 42[a]) berichtigt oder ergänzt und in v. 18 vgl. § 18 willkommen erläutert und also dort die griechische Vorlage von A unsere in der einen Überlieferung ans Licht gezogene griechische Recension G übertroffen hat. Wie wir aber allerdings im Einzelnen sonst keinen sicheren Massstab in der Hand haben, das Verhältnis des Armeniers zu seiner griechischen Vorlage näher abzuwägen, so ist erst recht eine Verhältnisbestimmung der beiden Griechen, des für A zugrunde liegenden zu G, unausführbar. — Es kann sich darum weiterhin nur noch einseitig fragen, welcher Grad von Originalität den acta praefectoria in der den vorliegenden A übertreffenden Form des G zukommt.

3. Die acta praefectoria in G.

Zu diesem Zwecke ist zu untersuchen, in welcher Sprache die acta praefectoria überhaupt zur ersten Niederschrift gekommen sind. 1.) Die erste Niederschrift derartiger acta er-

folgte durch den Tachygraphen des Gerichtes, welcher die Verhandlung des Richters mit dem Angeklagten zu protokollieren hatte. Das allgemein verbreitete Urteil wirft nun hier alsbald ein: Falls die acta praefectoria sich als Abschrift solchen Protokolles darthun lassen, erfolgte ihre erste Abfassung in lateinischer Sprache. Denn Latein war die Gerichtssprache. Dem ist aber entgegen zu halten, dass von dem ganzen Osten des Reichs, der sogenannten griechischen Sprachhälfte, diese Ansicht in solcher Unfraglichkeit nicht gilt. So zielbewusst in der lateinischen Sprachhälfte auch dort, wo der Verkehr leichter das Griechische durchgesetzt haben würde, das Latein durchgeführt ward [1]), so sicher stiegen die römischen Obertribunale im Osten zu der dort üblichen Verkehrssprache, dem Griechischen herab. Die Forderung des Quadratus, Statthalters von Asia, an Polykarp, mart. Polyc. c. 9 „εἶπον· αἶρε τοὺς ἀθέους", trägt z. B. ganz unleugbar griechisches Gepräge. Und wenn dieser Statthalter die Processverhandlung wider Polykarp im Stadion führt, also zu einer Theateraufführung vor einer tausendköpfigen Menge macht, so verstand diese Menge das Schauspiel doch nur, falls Frage und Antwort griechisch erfolgten, wie denn ferner auch Quadratus durch den Herold mit dem Volke sicherlich griechisch verkehrt, und das Volk als improvisiertes Assessorenkollegium durch griechische Zurufe die Strafe auswählt [2]). Nur der entscheidende Urteilsspruch scheint in jedem Falle lateinisch abgefasst und so auch durch den Herold verkündet worden zu sein. Hierfür dient zum Belege, dass bei dem in derselben Provinz Asia verhandelten Pioniusprocesse in der mehrerwähnten griechischen Recension dieses Martyrium mit bedeutsamer Ausdrücklichkeit das Latein der Sentenz hervorgehoben wird [3]). Sogar in Gallia Lugdunensis, einer latinisierten Provinz, werden 177 griechische Antworten der Christen im Processe mindestens angenommen worden sein, da von dem einen Märtyrer Sanctus

1) Vgl. Th. Mommsen, Röm. Gesch., Bd. V, Abschnitt „Africa".

2) Für die östliche (griechische) Reichshälfte vgl. H. Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit S. 416 f. „Das Griechische blieb Gerichtssprache ... ja die Bevölkerung glaubte es als eine Demütigung betrachten zu müssen, wenn ein Provinzialstatthalter das Griechische nicht verstand".

3) XX, 7. *καὶ ἀπὸ πινακίδος ἀνεγνώσθη Ῥωμαιστὶ Πιόνιον ἑαυτὸν ὁμολογήσαντα εἶναι χριστιανὸν ζῶντα καῆναι προσετάξαμεν*.

so besonders das τῇ Ῥωμαικῇ φωνῇ ἀπεκρίνατο Euseb., h. e. V; 1, 20 betont wird. Sollten nun in der Blütezeit des Griechentums in Rom die internationalen Reichsgerichtshöfe der Hauptstadt, Rechtsstätten, wohin Leute aus den entlegensten Provinzen übersandt wurden [1]), nur das Latein zugelassen haben? Gestattete doch auch die konservativste Körperschaft des Reiches, der Senat, den Gebrauch der griechischen Sprache wenigstens für alle Nichtbürger [2]). In dem Zeitalter, in welchem ein Kaiser seine philosophischen Meditationen griechisch niederschrieb und Christenphilosophen aus dem Reiche und in Rom ihre Bitten um Recht griechisch eingaben, konnte ein philosophisch gebildeter Vicekaiser [3]), der unter Markus seine Laufbahn gemacht hatte, seine Zuvorkommenheit, die wir allenthalben in den Akten bemerken, gegen einen offenkundigen vornehmen Christenphilosophen recht wohl durch den Gebrauch griechischer Sprache beweisen; und ein als Philosoph auftretender Christ konnte recht wohl in der üblichen Sprache philosophischer Erörterungen d. h. griechisch sein Recht auch vor dem höchsten Gerichtshofe Roms verteidigen.

2.) Aber sehen wir die acta, die uns so lebendig in die Verhandlung hineinversetzen, auf ihre Sprache selbst an. Die vorliegende Form G zeugt für original-griechische Abfassung. Wendungen wie diese: . . καὶ ἀληθῶς ἄθεός ἐστιν § 1 — ἡ ἐν τῷ ναὶ ἀλήθεια § 6 — θυσίαν . . . τὴν δι' εὐχῶν μάλιστα ὑπὲρ νοητικῶν καὶ λογικῶν εἰκόνων § 8 — θεοὺς ψευδωνύμους § 14 — das prägnante ἐπαντλεῖν § 15 — ἰσότιμον und ἔκπρισμα § 16 — ἀπαιδευσία § 17 — διὰ τὸ δυσσεβὲς αὐτῶν § 22 — ὁ ὄντως θεός § 27 — ἀβλεψία § 34 — σκοτεινόλογος § 44 sind unmöglich so treffend aus einem lateinischen Originale erst umgewechselt, sondern durchaus ursprünglich griechisch gemünzt. Das verschiedentlich verwandte λόγος τοῦ θεοῦ (§ 5 z. B.), dieser hervorragende terminus technicus griechisch philosophischer Durchdringung des Christentums, ist durchaus original [4]). Der einzige Latinismus des Verhörs

1) Vgl. act. 25, 11. vgl. 28, 16. Plin. Sec. ed. Keil l. X, ep. 57 u. 96, § 14.

2) Th. Mommsen, Staatsrecht III, 960 A. 2 und a. a. O. S. 499.

3) Vgl. § 35 der griechischen Akten.

4) Das Wortspiel damit § 35 36 ὁ λόγος τοῦ θεοῦ γεννήτωρ . . . ὁ

τὰ ἄκτα § 11 zuerst im Munde des Perennis, dann § 12 in unmittelbarer Bezugnahme darauf in der Antwort des Apollonius kann demgegenüber, weil ein terminus technicus der Gerichtssprache, nicht irgendwie ins Gewicht fallen. Man vergleiche nur einmal das kurze Protokollstück in den griechischen acta Scill. mit zwei auffallenden Latinismen [1]), da in Karthago und in Afrika überhaupt mit bewusster Absichtlichkeit das Latein als Sprache durchgesetzt und auch in dieser Scillitanerverhandlung gebraucht wurde (180 n. Chr.), mit unseren umfangreichen, aber von jedem sonstigen Latinismus freien acta, und die griechische Originalität unseres Schriftstückes rücksichtlich der acta praefectoria springt in die Augen. Sollte das nur auf griechisch-originaler Darstellung der Verhandlung durch einen Ohrenzeugen beruhen? Sollte das nicht dafür sprechen, dass die mündliche Verhandlung selbst griechisch geführt worden ist? — Auch die Frische der Gedankenverknüpfung mutet uns oft derart an, dass wir die ursprüngliche Verhandlung selbst zu vernehmen glauben. Eine Übersetzung, auch die eines Ohrenzeugen, hätte abgeblasst. Solch scharfe Schlagfertigkeit deutet vielmehr auf griechische Originalität [2]).

3.) Für letztere Frage ausschlaggebend aber halte ich folgende Beobachtung. Überall, wo ein Ohrenzeuge die mündliche Verhandlung eines Christenprocesses möglichst wortgetreu wiedergiebt, versäumt er doch keinesfalls das wichtigste Stück des ganzen Processes, das Endurteil im Wortlaute zu berichten [3]). Denn mochte letzteres vom Richter nach der schriftlichen Eintragung in eine tabella selbst ausgesprochen oder, wie meistens, vom Herold laut verlesen werden [4]), mochte jener einen Augenblick mit dem consilium beraten oder beim Christenprocesse allein kraft seiner magistratischen Coërcitionsbefugnis augenblicklich das Urteil gefunden haben, jedenfalls schloss erst mit der Sentenz die Gerichtssitzung ab. Ein treu berichtender

λογώσας καὶ ἀδάξας κτλ. ist freilich schwerlich ein Wort des Heiden Perennis, sondern Hinzufügung eines griechischen, christlichen Redaktors.

1) Vgl. Useners Edition (1881) in den scholae Bonn.

2) S. unsre Anmerkungen zum Texte bes. zu § 11, 12, 17, 20, 21b, 23, 30, 36, 42b.

3) Vgl. acta Pionii, Cypriani etc.

4) passio Scill. ed. Robinson 114, Z. 25, Tert, apol. 2, act. Cypr. 4 mit mart. Polyk. 12, 1. vgl. Geib, a. a. O. S. 512 A. 26 u. S. 665.

Ohrenzeuge hatte also nicht den geringsten ersichtlichen Grund, den Wortlaut dieses ohne wesentlichen Verzug an das Verhör sich anschliessenden Urteilsspruches, die Krone der ganzen Gerichtsverhandlung zu unterdrücken. Dagegen führte der Gerichtstachygraph sein Protokoll einzig zum Zwecke der Feststellung der mündlichen Verhandlung; sobald der Richter selbst zum Schreibstifte griff, — zur Notierung der Sentenz auf besonderer tabella [1]), — ruhte die Pflicht des Protokollanten. Wozu sollte er dies Urteil nachschreiben, welches der Richter soeben selbst schriftlich entworfen hatte und als wichtigste weil eigenhändige Urkunde, allerdings wohl von den Protokollen gesondert, bei den Processakten des Gerichtshofes verwahren liess? Nun schliessen aber unsere acta praefectoria ganz augenfällig in letzterem Sinne mit der mündlichen Erklärung des Perennis bezüglich des unvermeidlich werdenden Verdiktes § 45^{a}, also genau mit der letzten Silbe, welche der Tachygraph zu Protokoll zu nehmen hatte. Das Urteil selbst dagegen fehlt — offenbar, weil es im Protokolle gar nicht nachgeschrieben stand. Statt seines Wortlautes folgt in G das reinste Phantasiestück (§ 45^{b}) und bei A, v. 45^{b} nur eine karge Notiz über die Urteilsvollstreckung, die jeder beliebige christliche Abschreiber des Protokolls nach der Schablone derartiger Vorgänge auch noch ein halbes oder volles Jahrzehnt später richtig hinzufügen konnte. Solche unvermittelt einsetzende Unsicherheit und Dürftigkeit wäre doch schwer denkbar, wenn zuerst ein Ohrenzeuge diese gesamte Verhandlung, dann naturgemäss mit Einschluss des Wortlautes der Sentenz, für die Christengemeinde niedergeschrieben und dadurch die Tradition sicherlich tonangebend festgelegt hätte, und wenn nun hierauf unser Aktenfund ruhte. Hingegen wird alles voll begreiflich, sowohl die packende Ursprünglichkeit der Verhandlungen § 1^{b}—45^{a}, wie das plötzliche Abreissen dieses sicheren Fadens vor dem bedeutsamen Augenblicke des Urteilsspruches bei der Annahme: Der christliche Redaktor verschaffte sich zur Gewinnung der acta praefectoria die wörtliche Abschrift der beiden Gerichtsprotokolle über Apollonius. Dieser von Christen öfter betretene Weg war hier durch den Einfluss zahlreicher

1) Geib, a. a. O., S. 665 u. 511 f. — Über deren Verwahrung s. o. S. 18 A. 3, vgl. Plin. ep. X, 58.

Christen am Hofe des Commodus (Marcias und anderer) besonders geebnet. Überdem erlangte hierdurch der Redaktor noch weit zuverlässiger als durch den etwaigen Bericht eines Ohrenzeugen die vom heil. Geiste eingegebenen ipsissima verba sancti martyris. Auch diese Rücksicht musste solchen Weg dringlichst empfehlen. Endlich ist mit der Bezeichnung *τὰ ἄκτα* § 11^{b} und § 12 nicht nur im allgemeinen auf ein Protokoll überhaupt, sondern sicherlich auf das § 1^{b}—10 und zwar nach Wort und Gedanken getreu enthaltene Protokoll der ersten Verhandlung (vgl. das Zeugnis, das Apollonius in § 12 über § 1^{b}—10 abgiebt), verwiesen. So bezeugen es denn die frappantesten äusseren Gründe und eine Reihe in der Sache liegender Erwägungen, dass wir mit Gewissheit in § 1^{b}—10 u. 11^{b}—45^{a} eine Abschrift der Gerichtsprotokolle erkennen dürfen und zwar, wegen der sicheren Originalität des Griechischen dieser Worte, griechisch abgefasste Protokolle über einen demnach in Rom in griechischer Sprache geführten Christenprocess.

4.) Für griechische Originalität der acta praefectoria würde aber ferner auch deren rasches Bekanntsein im griechischen Osten sprechen. Wir bemerken vorerst dieses: wäre die Gerichtsverhandlung und damit deren Protokoll lateinisch geführt gewesen, so hätte bei der Richtigkeit unsrer Vermutung, dass die römische Gemeinde durch Vermittelung der Marcia (die seit 183 an den Hof kam), unter dem Bischofe Victor (189 ff.), in den Besitz der genauen Abschrift des Protokolls gelangt sein wird, jedenfalls unter Victor in Rom nicht ein unabweisbares Bedürfnis mehr vorgelegen, die Akten in die griechische Sprache zu übertragen. Denn unter Victor, der selbst lateinisch schriftstellerisch thätig war, würde dann jedenfalls das lateinische Original zur Verlesung an den Natalitien gebraucht worden sein. Es würde dann dies Martyrium minder schnell von Rom aus in griechischen Gemeinden Verbreitung erlangt haben. Nun aber ist es eine Möglichkeit, dass der dem römischen Viktor gleichzeitige Alexandriner Clemens bereits *στρωματεῖς* l. V, (Potter p. 713 f.), wenn auch ohne ausdrückliche Bezugnahme durch Citat, die Gedankenverbindung von § 39 und 40 unsrer Akten kennt. Es ist allerdings nicht abzuleugnen, dass Clemens auch selbstständig auf die gleiche Zusammenstellung sap. Sal. 2, 12 mit *Πλάτων, περὶ πολιτείας* II, 361 geraten sein könnte. Aber die

sonstige unmittelbare Gedankenumgebung bei Clemens indiciert diesen gleichen Einfall wenigstens nicht, während bei Apollonius die Bezugnahme § 39 auf sap. Sal. 2, 12 vorher in § 38 sehr wohl vorbereitet ist. Nun kann auch die sonst weiterhin denkbare Möglichkeit der Benutzung einer gemeinsamen dritten Quelle, einer Art Repertorium, sowohl von Apollonius, als dann auch von Clemens keinen Stützpunkt gewinnen. Das überaus interessante Citat aus Plato tritt überhaupt nur noch zweimal, bei Eusebius und Theodoret, und zwar ohne Verbindung mit sap. Sal. auf. So bleibt die Annahme einer Bekanntschaft des Clemens mit den Akten des Apollonius immerhin das Nächstliegende. Und man vergleiche nun dazu die Art der Verwendung der Stellen: Bei Apollonius treten die beiden Citate erst zu überraschendem Vergleiche und zwar ebenbürtig einander gegenüber. Die Gedankenverknüpfung § 39:40 erscheint durchaus originell. Dagegen stellt sich bei Clemens das Nebeneinander der beiden Citate unsres Erachtens als ein vorher gegebenes, gleichsam schon fertig vollzogenes dar; beide Citate stehen in einem Satzgefüge: vgl. „*οὐχὶ παραπλήσια τῇ λεγούσῃ γραφῇ* (es folgt sap. Sal. 2, 12) *ὁ Πλάτων ... ὧδε φησίν*“ (es folgt de rep. II, 361). Dies spricht wohl mehr für Abhängigkeit. Als mögliche Vorlage aber bieten sich nun einzig die acta Apollonii dar. Sollte die Schlussfolgerung auf eine Bekanntschaft des Clemens mit den acta Apollonii hiernach noch ganz unberechtigt sein? Die Benutzung der Worte des Apollonius durch Clemens dürfte dabei freilich bloss als eine sehr freie [1]), gedächtnismässige, wahrscheinlich aus der Verlesung der Akten im Gemeindegottesdienst stammende zu denken sein. Besteht sie aber zu Recht, so würde sie, da die *στρωματεῖς* nach dem Tode des Commodus, also 193 ff. geschrieben sind, doch eine sehr schnelle Verbreitung der acta praefectoria nach Alexandria[2]) und dem griechischen Osten be-

1) Das Schriftcitat hat sap. Sal. 2, 12 (ed. Tischendorf) „*ἐνεδρεύσωμεν*“ unsre acta praef. G, § 39 „*δήσωμεν*“: Clemens „*ἅρωμεν ἀφ' ἡμῶν*“; beim Platocitat haben unsre acta in G allein *ἀνασκολοπισθήσεται*, Clemens aber nach Plato *ἀνασχινδυλευθήσεται*.

2) Falls die Notiz G, prooem.: „*Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει*“ für Apollonius wirklich zutreffend wäre, so würde die Abschrift der acta praef. dorthin besondre Veranlassung gehabt und für Clemens vielleicht ein verstärktes Interesse geboten haben.

zeugen. In Verbindung mit der vorausgeschickten Darlegung nun aber, dass eine etwaige lateinische Originalität der Akten derartig raschem Bekanntwerden hinderlich gewesen sein würde, während griechische Originalität die Herübernahme der Akten in Martyrienlektionare griechischer Gemeinden sehr fördern musste, spräche solche mögliche Beziehung der Akten zu Clemens weiter für ihre oben befürwortete griechische Originalität [1]).

5.) Auch die ferneren Spuren der Verbreitung der acta praefectoria haben nichts, was zu der Voraussetzung der Bekanntschaft einer anderen als der griechischen Recension nötigte. Dies gilt von den Anzeichen einer Kenntnis der Akten bei Tertullian. Es lassen sich zu §§ 8, 9, 19, 22, 23, 24, 25, 27, 37, 38.41, 42^{b} mannigfaltige Berührungen der Gedankenkreise Tertullians mit den Akten finden [2]). Freilich lässt eine Abhängigkeit Tertullians sich nirgend bis zur Augenscheinlichkeit erheben. Nur dass jenes christenfeindliche Senatus-Consultum § 23 inhaltlich genau so prägnant Tert. apol. c. 4 als vorgeschützte „legum auctoritas" wiederkehrt, — jedes SC war bekanntlich „Reichsgesetz" — sonst aber in gleicher inhaltreicher Kürze sich nirgends findet, sichert hohe Wahrscheinlichkeit dafür [3]). Dadurch würden wir eine Bezugnahme wenigstens auf das in den Akten genannte Senatsgesetz aus dem Jahre 197 [4]) gewinnen.

---

1) Es liegt nahe, sich die Verbreitung in der Art des gefundenen Griechen zu denken, natürlich unter Ausschluss der späteren willkürlichen Veränderungen. Man dürfte wohl als verbreitet und dem Clemens bekannt annehmen: acta praef. G, § 1^{b}—45a (mit Einschluss von dem sofort bei der ersten Abschrift hinzugefügten § 11^{a}),^{a} ferner nach Art des A, v. 45^{b}, 46 u. 47 kurze Zusätze. Bezeugt wird diese Form der Verbreitung allerdings erst durch Eusebius und seine Nachfolger.

2) Vgl. unsere Bemerkungen zu dem Texte.

3) Vgl. § 23 *τὸ δόγμα τῆς συγκλήτου ἐστὶν χριστιανοὺς μὴ εἶναι* u. Tert. c. 4: Sed quoniam cum ad omnia occurrit veritas nostra, postremo *legum obstruitur auctoritas* adversus eam, ut aut nihil dicatur retractandum esse *post leges* aut ingratis *necessitas obsequii* praeferatur veritati, *de legibus* prius concurram vobiscum ut *cum latoribus legum.* Iam primum cum dure *definitis dicendo: Non licet esse vos,* et hoc *sine ullo retractatu humaniore praescribitis*, vim profitemini etc. Hierzu vergleiche den merkwürdigen Ausdruck Tertullians „legum auctoritas" 1.) mit dem sehr ähnlichen senatus auctoritas = senatus consultum, 2.) mit den Adressaten dieser Worte, bez. des apologeticum überhaupt: nach Eus. h. e. V; 5: *τῇ Ῥωμαϊκῇ συγκλήτῳ.*

4) Vgl. Tert. apol. c. 35 mit H. Schiller, a. a. O. S. 717 f.

Davon endlich, dass in jedem Falle dem Eusebius, wahrscheinlich aber auch dem Rufin und dem zweideutigen Hieronymus unsre Akten in griechischer Recension vorgelegen haben, ist bereits oben zur Kritik der Hieronymusstellen die Rede gewesen. Aus gleicher Sprache hat sie ferner der Redaktor des Armeniers übersetzt und endlich hat sie uns nun G in der Recension des Cod. Paris. graec. No. 1219 (olim Colbertinus 4137) weiter mit eigenen Zusätzen am Anfange und Schlusse überliefert [1]).

Nur die abenteuerlichen acta Apolloniae virginis et m. Romanae, die sich einzig im Namen des Vaters dieser Märtyrerin, der Apollonius und senator genannt wird, mit den echten Akten berühren, sind bisher eine wirkliche aber wertlose Spur eines lateinischen Martyrium des Apollonius. Die lateinische Recension des „insigne volumen" und damit unserer Akten dürfte leicht, wie schon bemerkt, nur in der Einbildung des Hieronymus existiert haben, der in de vir. ill. apriorisch die Verteidigung als vermeintliche „Senatsrede" sich zunächst nur lateinisch gehalten vorstellte, ebenso wie apriorische Voraussetzung jedes Gerichtsprotokoll eines römischen Tribunales leicht als lateinisches zu vermuten geneigt sein mag, ohne freilich, wie wir darzulegen versuchten, den historischen Thatsachen damit gerecht zu werden.

Mögen nun auch die letzten Erörterungen (Punkt 4. f.)

---

1) Der Satz in der Mantuaner Ausgabe (1479) Rufins zu h. e. V; 21, auf den A. Harnack a. a. O. 722 A. 4 die Aufmerksamkeit lenkt: „Apollonii mart. defensionem fidei apud Graecos passionis ejus historiam, cognovi satis eleganter concionasse de superstitiosa pravitate hominum", den wir bei Cacciari (Rom, 1741) nicht lesen, und der schon in der Lyonenser Ausgabe (1526) fehlt, erscheint (selbst als unklar stilisierte Glosse) als ein Hinweis darauf, dass damals (1479) noch eine unseren Akten nahekommende „passionis mart. Apollonii historia" gelesen ward, welche identisch war mit der „defensio fidei per Apollonium"; man las sie in griechischer Sprache, „apud Graecos scil. habita" (denn das bedeutet nicht etwa „in der Provinz Asia"). Hiervon muss dem Glossator besonders der „erste Teil" § 14—22 Wohlgefallen erregt haben, vgl. die Worte „satis eleganter concionasse de superstitiosa pravitate hominum". Der Ausdruck pravitas hominum, wohl eine Erinnerung an das vierfache ἁμαρτάνουσιν, deutet dabei auf eine griechische Recension in Form unseres neugefundenen G, nicht auf eine in Unordnung geratene, in welcher A sie gekannt und übersetzt haben mag.

nicht über die Grenze einiger Wahrscheinlichkeit hinausführen können, so dürften doch die Darlegungen vorher (Punkt 1.—3.) uns dessen versichert haben, dass wir im Kerne unseres G eine Quelle von allerhöchstem Werte, in Form der Abschrift des Protokolls ein Processstück aus der Verhandlung wider Apollonius selbst besitzen. Den Wert dieser Urkunde im ganzen wird es dann nur wenig mindern, wenn wir beim Vergleiche von A und G in § 35^{b} eine Eintragung von christlicher Hand konstatieren mussten. Sie betrifft ein Wort des Richters, das jedenfalls nicht für gleich sakrosankt gehalten ward, wie die des „heil. Märtyrers". Wer dazu die Umstände sich vergegenwärtigt, denen ein solches Martyrium in den Händen von Abschreibern und Übersetzern überliefert war und hier speciell die Gefahren überblickt, denen die griechische Urkunde durch Verderbnis der Namen des Märtyrers, Missverstand ihrer Notizen über Gerichtsvorgänge (vgl. G, § 11^{a} mit Eusebius etc.) und über den Rang des Richters, Willkür in Erzählung des Strafmasses (G, § 45^{b}) ausgesetzt war, der wird sich über die sonstige völlige Intaktheit, vorzüglich der Märtyrerworte, nur freuen können.

Wir hoffen als Ergebnis der Quellenuntersuchung das Nachstehende wahrscheinlich gemacht zu haben:

I. Quelle besten Ranges für den Christenprocess des Appollonius bilden die acta praefectoria S. Apollonii graeca § 1^{b}—10 und § 11^{b}—45^{a} unter Ausschluss von § 35^{b} und unter Zurechtstellung der Personennamen und Tilgung der Beinamen. Wir halten sie für Protokollabschriften.

II., a. Den Wert zeitgenössischer zuverlässiger Berichte dürfen G, § 11^{a} und A, v. 45^{b}—47^{a} beanspruchen.

[b. Gleicher Wert wie diesen Zusätzen, vielleicht teilweise wie I, würde dem verlorenen Stücke beizumessen sein, welches Eus. h. e. V; 21, 5 mit den Worten *τούτου μὲν οὖν τὰς ἐπὶ τοῦ δικαστοῦ φωνάς* anzieht und 21, 2 f. benutzt ist.]

III. Auf vorgenannten Quellen I u. II ruht des Eusebius Regeste h. e. V; 21.

IV. Rufins Übertragung und des Hieronymus Benützung dieser Regeste (III) sind weniger für den Prozess und die handelnden Personen von Belang als dadurch, dass sie für den Umlauf eines Schriftstücks unter des Apollonius Namen zeugen.

V. Letzteres Schriftstück wurde uns als umlaufendes Apolloniusmartyrium nach Form von unserem A und G, aber ohne das Stück II, b wahrscheinlich. A erweist sich durch sein Vorwort sicher als nacheusebianisch. Dasselbe gilt von dem Rahmen des G, dessen Verunstaltung § 45^{b} auch Rufin und Hieronymus nicht kennen.

II.

Apollonius und sein Process.

Nachdem die vorliegenden Quellen zur Apolloniusfrage durch die Auffindung des G mit den acta praefectoria graeca als Kern eine wertvolle Bereicherung, die vorher vorhandenen durch dieselben vielfach eine neue Beleuchtung erfahren haben, gewinnt das Bild des Processganges gegenüber den früher gegebenen Aufrissen ein sehr verändertes Gesicht. Aber auch die Nachrichten über die Person des Apollonius finden dadurch einige Ergänzung. Nur die Vorverhandlung über den Ankläger und das Rätsel der Fortführung des Processes wider Apollonius trotz Verurteilung des Klägers gehen scheinbar leer aus, Fragen, deren erstere in den bisherigen Lösungen gerade am wenigsten befriedigen konnte, deren zweite bisher ungelöst geblieben ist. Erwägen wir nun, dass der letztberührte Umstand uns ohnedies die erneute Prüfung dessen möglichst von Grund aus zur Pflicht macht, was in den Quellen an Thatsächlichem gegeben ist, und was nach Klarlegung der einschlagenden staatsrechtlichen Verhältnisse und in Rücksicht auf die üblichen Gepflogenheiten bei dem speciellen Christenrechte das Mögliche und Wahrscheinliche war, so werden wir auch zu den übrigen Punkten uns nicht begnügen dürfen, nur den Ertrag der neuen acta praef. gr. als Nachtrag zu einer der Vorarbeiten zusammenzustellen. Sondern es wird sich der Versuch einer Gesamtdarstellung empfehlen, auf die Gefahr, dass an einzelnen Punkten nur der sichere Ertrag früherer Forschung dabei wiederholt werden kann.

Den allgemeineren zeitlichen Rahmen des Martyriums bildet die Regierungszeit des Kaisers Commodus (17. März 180 bis

31. Dez. 192)[1]), der übereinstimmend in allen Quellen genannt wird (acta praef. G, § 3 vgl. A, v. 3, § 7, § 9, § 45[a], Euseb. 21, 1, Rufin, Hieronymus de vir. ill. 42, G, prooem.). Schauplatz des Processes ist Rom, wofür die Processleitung durch Perennis, die Anwesenheit der *συγκλητικοί*, acta praef. G, 11[a], und ferner mit ausdrücklichem Worte Euseb., 21, 2 vgl. 1 u. A, prooem. beweisend eintreten, wogegen die Verlegung der Handlung nach der Provinz Asia bei G, prooem. als haltlose Erdichtung sich darstellt. Wenn Eusebius den genannten Zeitraum als Periode sonst tiefen Friedens für die Kirche rühmt und insbesondere davon für Rom die Wirkung zu erzählen weiss, dass dort damals „viele der reichsten und vornehmsten Familien mitsamt ihrer ganzen Hausdienerschaft (*πανοικί*) und ihrem Geschlechtsanhange (*παγγενῆ*) zum Christenglauben übertraten", so darf der Vorfall eines Christenprocesses uns doch nicht derartig befremden wie den Eusebius, der ihn auf besondere Praktik des *μισόκαλος δαίμων* zurückführt. Das Vorkommnis beweist vielmehr nur den Fortbestand einer Rechtslage oder religionspolizeilichen Praxis der Coërcition wider das Christentum[2]), welche jeden Augenblick tödlich auf Christen niedertreffen konnte, sobald sich der nötige Ankläger und wohl oder übel die Bereitwilligkeit der Administrativgerichtsbarkeit dazu zusammenfand. Den klassischesten Ausdruck hatte dies „Recht" unter Trajan in dessen Briefwechsel mit Plinius Sec. l. X, ep. 97 gefunden.

In unsrem Falle trifft seine ganze Schwere den römischen Christen Apollonius. Eusebius charakterisiert ihn als einen „Mann, der unter den damaligen Christen ob seiner Schulung und philosophischen Durchbildung eine Berühmtheit war". Nach seiner in den acta praef. gr. vorliegenden Selbstverteidigung hat Eusebius hier mit keiner Silbe zuviel gesagt. Er steht mindestens auf gleicher Höhe mit Justin „dem Philosophen" und den sonstigen Apologeten, unter denen er sich in einzelnen überraschenden Zügen mit Aristides (vgl. a. p. G, § 21[a] u. 22), Theophilus und Min. Felix (vgl. § 17), noch feiner mit Athenagoras (§ 21[b], § 37 [*ψυχὴν ἀθάνατον πιστεύειν*] vgl. auch § 18)

1) Schiller a. a. O. S. 651 Anm. 5 und S. 668.

2) Vgl. Th. Mommsen, der Religionsfrevel nach röm. Recht, hist. Zeitschr. 64, N. F. 28, (1890) S. 389—429.

berührt, während er bei reicher Kenntnis des christlichen (Matth. Joh. act. Paulusbriefe etc.) und christlich occupierten Schrifttums (Gen., Psalter, Propheten, sap. Sal.) besonders das philosophisch beeinflusste Buch sapientia Salomonis voll alexandrinischer Weisheit bevorzugt. Ob hiernach und nach den Berührungspunkten mit Athenagoras noch ein weiterer Zusammenhang des Apollonius mit Alexandriens Philosophie bestanden hat, worauf ein baldiger Anklang an seine Gedanken § 39 u. 40 bei dem Vorsteher der dortigen Philosophen- und Katechetenschule, Clemens, deuten könnte, auf diese Frage kann hier nur aufmerksam gemacht werden. Das *Ἀλεξανδρεὺς τῷ „γένει"* ist leider, wenigstens bei G, prooem. durch die Abänderung des Namens Apollonius in *Ἀπολλώς*, nach act. 18, 24 zu stark verdächtig, obwohl nicht schlechthin unmöglich [1]). Vielleicht hat aber ein Redaktor von G durch den Hinweis auf asketisch cynikerähnliche Gepflogenheiten des Christenphilosophen im Beinamen *„ὁ καὶ Σακκίας"* [2]) gerade eine ihm selbst sehr möglich scheinende Verwechselung des „Alexandriners" Apollonius mit dem *Ἰουδαῖος δέ τις Ἀπολλὼς ὀνόματι, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, ἀνὴρ λόγιος* (act. 18, 24.) verhüten wollen, die ein später Abschreiber, in übel angebrachtem Eifer für den Ruhm der Männer der apostolischen Zeit, durch Verdrehung des Namens Apollonius in Apollos nun trotzdem herbeigeführt hat. Zur Zeit der Katastrophe und jedenfalls schon geraume Zeit vorher wohnte Apollonius in Rom. Denn nach dem Zusammenhange, in dem Euseb., c. 21, 2 die Begebenheit einleitungsweise mit c. 21, 1 einführt, zählt er ihn zu der obersten Gesellschaftsschicht der Hauptstadt. Der Philosoph Apollonius gehörte augenscheinlich zu jenen reichsten und vornehmsten Familien Roms, deren Übertritt dort berichtet wird. Eine genauere Angabe über die Rangstellung hat Eusebius in seiner Quelle, den Märtyrergeschichten, wohl nicht vorgefunden. Auch unsere acta praef. gr. bringen leider keine Protokollaufnahme der Personalien, wie sie andere Martyrien vor der eigentlichen Processverhandlung andeuten [3]). Aber eine Erinnerung an die Zugehörigkeit des Apollonius zu den reichsten

1) Man vergleiche auch die genaue richtige Scheidung ägyptischer und vorderasiatischer Götter § 21 der acta.

2) Vgl. unsere Anmerkung zum Texte zu G, prooem.

3) Vgl. A. Harnack, acta Carpi, T. u. U. Bd. III, H. 4.

Familien Roms hat uns A, v. 28 mit dem Hinblicke auf den etwaigen Verlust des Vermögens bewahrt. Und Hieronymus endlich nennt Apollonius schlechtweg zweimal de vir. ill. c. 42 und bedeutsam in dem zur Selbstrechtfertigung gegen bestimmte Vorwürfe ad *oratorem urbis Romae* Magnum geschriebenem Briefe „Romanae urbis senator". Man kann hier im Sinne Hilgenfelds gegen die sonstigen neueren Beurteiler fragen: Sollte Hieronymus diesem gelehrten Freunde gegenüber, der ihm wegen Gebrauch von Citaten aus heidnischen Schriften scharf auf die Finger gesehen hatte, sich als Erfinder eines der Tradition in demselben Rom nicht entsprechenden Titels für Apollonius haben eine neue Blösse geben mögen? Und ferner das Schweigen des von Rom fernen Eusebius trifft wohl den Titel; — und käme nur de vir. ill. c. 42 inbetracht, so wöge es gewiss „schwerer als alles Reden des Hieronymus" von der Senatorenwürde. — Allein trifft es auch die Sache?[1]) Waren des Eusebius οἱ ἐπὶ Ῥώμης εὖ μάλα πλούτῳ καὶ γένει διαφανεῖς nicht wahrscheinlich Familien hohen d. h. ritterlichen oder senatorischen Ranges? Und ihnen zählt er c. 21, 2 den Apollonius zu. Wir vergleichen Tertullians zwar vollmündiges, aber auf eigener Kenntnis der Hauptstadt Rom in jener Zeit beruhendes „implevimus senatum"[2]). Eine leise Bestätigung findet die Annahme auch durch Rufin, indem er vielleicht ähnlicher Überlieferung in Rom Rechnung tragend bei der Übersetzung seiner Eusebiusvorlage das „illustris" dem „praedives" gegen seine Quelle voranstellt. Und endlich nach Auffindung der acta praef. G, § 11ª, vgl. § 25, kann man fragen: warum nimmt denn ein πολὺ πλῆθος συγκλητικῶν durch persönliches Erscheinen solchen Anteil am Verlaufe des Processes? Christenprocesse werden doch zumeist so rasch erledigt, dass entweder nur eine zufällig anwesende Hörerschaft oder etwa dem Verklagten Näherstehende zur Verhandlung zugegen sind[3]). Schwerlich ist nun hier die Anwesenheit von Senatoren nur Zufall; dazu führt ein

1) Vgl. Th. Keim (H. Ziegler), Rom u. d. Christentum (1881) S. 640.

2) apol. c. 37: . . . vestra omnia implevimus urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum.

3) Justin, apol. II, c. 2.

hoher Offizier von Ritterrang[1]) den Vorsitz des Gerichtes, und es ist bekannt, wie wenig dem Stande der Senatoren das Kaisergericht[2]) und Richter aus dem Ritterstande[3]) sonst genehm waren. Schwerlich ist andrerseits ihre Anwesenheit eine Erfüllung besondrer Pflicht; wir wissen nämlich, dass beim Gerichte des Kaisers dann meist Senatoren als Beisitzer befohlen waren, falls die Verhandlung ein Glied des Senatorenstandes betraf[4]), — und der mächtige, vice Caesaris (s. unten) hier richtende Perennis könnte das ebenso gehalten haben, — es würde damit sofort Apollonius als Senator erwiesen sein. Nur wäre damit die Anwesenheit von Senatoren erst für die zweite und nicht schon für die erste Verhandlung schlecht vereinbar. So bleibt also nur private Anteilnahme als Grund ihrer Anwesenheit übrig. Und wir schliessen weiter, die erlangte Kenntnis[5]) des Apolloniusprocesses konnte jene so lange gleichgültig lassen, als nicht noch besondre Gründe ihre Aufmerksamkeit erregten. Es liegt dann nicht fern anzunehmen, dass, wie der Cyniker § 33 und andre σοφοὶ μεγάλοι § 11[a] durch das Interesse am philosophischen Rivalen und Fachgenossen herangelockt waren, ebenso auch jene Senatoren nicht durch gewöhnliche Neugier, sondern durch Teilnahme am Lose eines Standesgenossen herzugeführt worden sind. Endlich sei auch an die ausserordentlich rücksichtsvolle Behandlung erinnert, welche Apollonius von Seite des Perennis erfährt, der ihn wider die sonstige Übung in voller Freiheit belässt. Nur Personen von Rang widerfuhr nach unsrer Kenntnis bei schwerem Verbrechen solche auszeichnende Milde[6]). Es lassen sich also eine Reihe von Beobachtungen geltend machen, welche für die Richtigkeit der Behauptung des Hieronymus sprechen. Aber von einer Sicherheit der Behauptung kann doch nicht die Rede sein — zumal sofort dann nicht, wenn an der Herkunft des Apollonius aus Alexandrien auch nur ein Korn Wahrheit wäre. Denn zufolge kaiserlichen

1) Th. Mommsen, Staatsrecht II (2), S. 830 u. 1062.
2) Th. Mommsen, ebenda, S. 922 A. 2 u. 3.
3) Ebenda, S. 950 A. 4, S. 951 A. 2.
4) Ebenda, S. 951 A. 2 — Vita Marci c. 10.
5) Wie die Senatoren zu dieser Kenntnis gelangt sind, davon unten.
6) Vgl. z. B. Cassius Dio (ep.), l. 71; 28, 2 und Euseb. h. e. VII; 15, 4.

strengsten Verbotes war senatorischen Familien das Betreten geschweige das Wohnen in Ägypten bei Todesstrafe untersagt [1]).

Wir fügen hier hinzu, dass ebenso wenig von der Wahl des Gerichtshofes für diese Christensache, noch auch von dem Umstande aus, dass in bestimmter Phase des Processes der Senat sich mit der Rechtsbasis für den Apolloniusfall zu befassen gehabt hat, nach irgend einer Seite ein sichrer Schluss auf Rang und Stand des Apollonius zu ziehen erlaubt ist. Denn mochte Apollonius Senator sein oder ein sonst nur hochangesehener Philosoph in Rom, so waren an und für sich alle drei Gerichtshöfe, der des praefectus urbi, des Senats und des Kaisers in der Christensache competent. Wiederholt hat der Christenprocess vor dem praefectus urbi, dieser obersten Polizeigewalt der Hauptstadt, Entscheidungen gefunden, z. B. vor Urbicus: Justin, apol. II, 2, vor Rusticus: acta Justini, vor Fuscianus: Kallist nach Hippolytus, φιλοσοφούμενα (refut.) IX, 11 u. 12; und die Stadtpräfektur war gegen alle Stände vom niedersten Gesindel [2]) bis zum Senatorenstande [3]) zuständig. Ebenso sicher konnte der Senat, zumal deshalb, weil beim Christenprocesse in Ermangelung eines eigentlichen Strafgesetzes gegen den Religionsfrevel eine nur willkürliche Coërcition an die Stelle des Gesetzes treten musste, competent sein [4]). Und vor diesem Gerichtshofe sind wohl mit Vorliebe [5]) aber durchaus nicht ausschliesslich [6]) Kriminalsachen von Leuten senatorischen Ranges verhandelt worden, andrerseits aber Religionssachen aller Stände. Das Kaisergericht endlich kennt vollends keine Grenze einer Competenz [7]). In der That sind nun auch von den verschiedenen Forschern alle drei Gerichtshöfe als mit der Apolloniussache bemüht genannt worden.

1) Vgl. Cassius Dio l. 51; 17, 2. — Apollonius könnte dann höchstenfalls dem Ritterstande angehört haben. Dazu würden, abgesehen von Hieronymus, die Aussagen der sonstigen Zeugen, Eusebius und Rufin, die rücksichtsvolle Behandlung durch den ritterlichen Lagerpräfekten Perennis und eine Herkunft aus Alexandrien harmonieren.

2) Th. Mommsen, Staatsrecht II² (2), S. 1017 A. 7.

3) Ebenda, S. 1018 A. 4, S. 1019 A. 3.

4) Ebenda, II² (1) S. 113.

5) Th. Mommsen, Staatsrecht II², S. 922 f.

6) Th. Mommsen, Staatsrecht II², S. 112 A. 2—4.

7) Ebenda, S. 921 ff.

Die Stadtpräfektur denkt R. Seeberg als die das erste Stadium des Processes bis zur Apellation verhandelnde Behörde[1]), aber ohne einen Anhalt in den Quellen. Und bei den meisten Forschern, mit Ausnahme von Valesius, Wirth[2]), A. Harnack und Th. Mommsen, führt zwar der (für Rom übrigens bloss vice Caesaris kraft besonderen Mandates kompetente) praefectus praetorio nur das einleitende Verfahren, der Senat aber fällt den verhängnisvollen Richterspruch. Die eben genannten vier Forscher endlich lassen, wenn auch mehr oder minder eine persönliche Vorführung des Apollonius vor dem Senate festhaltend, von Perennis das Vorverfahren und ebenso das abschliessende Urteil verfügt sein. Bei den meisten Forschern, mit Ausnahme der vier, ist gegen die soeben vorhin von uns dargelegten staatsrechtlichen Verhältnisse, der gleichmöglichen Zuständigkeit aller drei hohen Gerichtshöfe für den Apolloniusprocess, die Frage nach dem Senatorenrange des Märtyrers mit der Frage nach dem Gerichtshofe in Verquickung geblieben. Aber beide Fragen sind, wie wir erkannten, unabhängig von einander zu verhandeln.

Vor welchem Gerichtshofe ist die Klage wider Apollonius nun angebracht und zwar — so fragen wir genauer — zur Verhandlung angenommen worden? Denn im Falle der Zuständigkeit mehrerer Gerichtshöfe hatte stets der Gerichtshof die Entscheidung, welcher zunächst sich mit der Sache befasst hatte[3]). Sowohl die Regeste des Eusebius bezüglich der Vorverhandlung (h. e. V; 21, 2 f.), welche das Schicksal des Klägers entscheidet, als die beiden Protokollteile der acta praef. gr. über die Processverhandlung gegen Apollonius bezeugen lediglich den Perennis als den fungierenden Richter. Auch der Name bei A: „Terentius" ist nach Auffindung der griechischen Akten nun unzweifelhaft als aus Perennis verderbt zu verstehen und die schwache Möglichkeit einer Verschreibung aus dem Namen des Kollegen in der Lager-Präfektur Tarru-

1) Neue kirchl. Zeitschr. 4 (1893). S. 865.

2) Wirth verwirrt freilich in den „Quaestiones Severianae" p. 48 das Amt des Prätorialpräfekten Perennis mit dem eines „Stadt"präfekten.

3) Vgl. Th. Mommsen, Staatsrecht II² (2), S. 925 zu A. 4 u. S. 1018 zu A. 5.

tenius Paternus[1]), der schon unter Marcus und bis 183 p. Chr. im Amte war, nun ausgeschlossen. Tigidius Perennis[2]) ist der bekannte praefectus praetorio, seit 180 neben Paternus, nach dessen Beseitigung 183 allein amtierend, der bis zu seinem eignen Sturze um 185 als mächtiger Vicekaiser die Zügel der Regierung führte[3]), welche der anfangs gutmütige, aber willensschwache, allmählich in Schwelgerei versinkende 19jährige Commodus von vorn herein sich hatte entgleiten lassen[4]). Die Zeit des Apolloniusprocesses bestimmt sich dadurch enger auf die Jahre 180—185. Und einzelne feine Anspielungen des Apollonius im Laufe der Verhandlungen z. B. auf das beliebte praenomen Ἀνίκητος des Commodus § 9, ferner auf Athen = Rom(?), das damals zur colonia Commodiana herabsinkt (vgl. acta praef. G, § 18 mit Dio Cass. 72; 15, 2 ff.), lassen uns mit einigem Rechte an die letzteren Jahre genannten Zeitraumes, an eine Periode schon fortgeschrittener Entwickelung der Auswüchse im Charakter des Commodus denken. Dem Einwurfe, dass dann Marcia, die „φιλόθεος παλλακὴ Κομμόδου“[5]), bereits am Hofe und einflussreich war, kann nicht die Tragweite beigemessen werden, dass damit Christenprocesse mit dem Ausgange einer Kapitalsentenz ganz ausgeschlossen zu denken wären[6]). Mit dem Be-

1) O. Hirschfeld, Untersuchungen auf d. Gebiete der röm. Verwaltgsgesch. 1. Bd. (Berlin 1877) S. 227 (No. 43).

2) Ebenda, S. 228 (No. 44).

3) Vgl. Cassius Dio, ep. l. 72; 9, 1: τοῦ γὰρ Κομμόδου ἁμαρτηλασίαις καὶ ἀσελγείαις ἐκδεδωκότος ἑαυτὸν, καὶ τῶν τῇ ἀρχῇ προσηκόντων οὐδὲν ὡς εἰπεῖν πράττοντος ὁ Περέννιος ἠναγκάζετο οὐχ ὅτι τὰ στρατιωτικὰ ἀλλὰ καὶ τἄλλα διὰ χειρὸς ἔχειν καὶ τοῦ κοινοῦ προστατεῖν.

4) Vgl. überhaupt: H. Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit I (2), 660 ff.

5) Hippolyt. refut. l. IX c. 11, Dio, ep. l. 72; 3, 6 f.: Μαρκία δέ τις Κοναδράτου τῶν τότε φονευθέντων ἑνὸς παλλακή . . καὶ τοῦ Κομμόδου . . . παλλακὴ ἐγένετο . . . ἱστορεῖται δὲ αὕτη πολλά τε ὑπὲρ τῶν Χριστιανῶν σπουδάσαι.

6) Dass Marcia Christenprocesse nicht absolut hinderte oder hindern konnte, zeigt 1.) die Verurteilung des Kallist unter Sejus Fuscianus, 188 zum 2. Mal Consul (J. Klein, fasti consulares) und also 188/189 wohl Stadtpräfekt (Th. Mommsen, Staatsr. II², 1015 bes. A. 5), und 2.) das Vorhandensein einer ganzen Reihe zur Bergwerkstrafe (also mittelst Kapitalsentenz) nach Sardinien verurteilter Christen: Sollten diese alle schon unter Marcus das Urteil empfangen haben? — Nach der Verurteilung des Kallist muss auch wieder noch einige Zeit vergangen sein, bis Marcia auf den Ein-

streben auf Freilassung des Apollonius durch Ansatz einer Bedenkzeit trüge Perennis, allerdings nur innerhalb gesetzlicher Füglichkeit, solchen Einflüssen schon möglichst Rechnung. Besonders aber spricht für die Jahre 183—85 als Zeit des Apolloniusprocesses das überaus sichre, gemessene, ganzer alleiniger Machtfülle entsprechende Auftreten des Perennis.

Dieser Richter übt nun aber nicht nur die übliche Amtsgewalt des praefectus praetorio[1]), dessen Kompetenzbereich bezüglich der Kriminaljurisdiktion sicher im 3., wahrscheinlich schon in unsrem 2. Jahrhundert erst mit dem hundertsten Meilensteine[2]) ausserhalb der Hauptstadt für in Italien begangene Delikte begann, also für den „Römer" Apollonius gar nicht zuständig gewesen wäre. Sondern Perennis fungiert als Stellvertreter des Kaisers[3]) im Vorsitze über das Kaisergericht[4]). Wie andre höchste Pflichten des Kaisers war ihm jedenfalls auch dieses höchste Richteramt kraft eines Specialmandates von Commodus zugefallen[5]). Dorthin passt ferner am besten die auserlesene Versammlung von Senatoren, kaiserlichen Räten und andren, G, § 11[a]. Dieses kaiserliche Gericht nun konnte, selbst wenn Apollonius dem Senatorenstande angehörte, durch Verkettung der Umstände das durchaus zuständige Gericht, und der hohe Beamte von Ritterrang, wenn anders nur die Anklage vor sein Tribunal gebracht war, durchaus der zuständige Richter sein.

Und der Kläger hat dort die Klage angebracht; dies wird bezeugt dadurch, dass er dort sein Urteil empfangen hat. Denn zur Überweisung eines zur Klage Nicht-Berechtigten, zumal eines Sklaven, von einem andren Gerichte her an Perennis, dafür lässt sich nicht der leiseste Grund finden; so viel Umstände machten römische Tribunale mit derartigen Subjekten nicht. Vermutlich hatte der Kläger auch besondre Gründe, gerade das Kaisergericht zum Anbringen einer Klage wider Apollonius

---

fall kommt, an Christen „ein gutes Werk zu thun" und jene zu befreien, wobei der geriebene Kallist sich mit freischwindelt.

1) Vgl. Th. Mommsen, Staatsrecht II² (2), S. 930 A. 2; III, S. 969.

2) Circa 20 deutsche Meilen.

3) Th. Mommsen, Staatsr. II², 1059—62 (933—934 A. 1) vgl. 925—27 und III, 959.

4) Derselbe, Sitzungsberichte d. Ak. d. W. Berlin 1894 (1) 498 f.

5) Vgl. Dio 72; 9, 1 (oben, S. 56, A. 3).

unter den kompetenten Gerichtshöfen Roms sich auszusuchen. Denn es war die Klage auf das Christsein, die er anbrachte, vgl. acta pr. G, § 1[b] und Euseb., h. e. V; 21, 2. Analog der Klage bei Justin, apol. II, c. 2 wird sein Klaglibell ausser seiner Unterschrift weiter keinen Inhalt gehabt haben als: „Apollonius christianus". Dieses „Christenverbrechen" war nun aber keine ordentliche Kriminalsache, sondern ein Gegenstand ausserordentlicher magistratischer Coërcition. Schon daher in Rom die Bevorzugung der ausserordentlichen, sozusagen der Polizeigewalten für die Christenanklagen, d. h. sonst des praefectus urbi und hier des Kaisergerichtes. Dazu galt ferner das „Christenverbrechen" dem grossen Publikum und in etwas auch der juristischen Anschauung, wenigstens in der Sachentwicklung beim Processverfahren, als dem Majestätsverbrechen verwandt[1]). Aus letzterem Grunde mochte der Kläger gerade beim Kaisergerichte am ehesten einen Erfolg hoffen. Nebenbei erwartete er vielleicht, dass bei dem ungeheuren Geldbedürfnisse der damaligen Hofhaltung ein für den Fiskus vorteilhafter Anheimfall der Reichtümer des Apollonius, A, v. 28, Euseb. h. e. V; 21, 1, den Process beim Kaisergerichte willkommen machen, und ihm dadurch speciell die eigne freche Spekulation auf den eventuellen Klägeranteil vom konfiscierten Vermögen um so sichrer gelingen müsse. Und galt vielleicht schon damals für die Majestätsklage die Berechtigung auch der Sklaven zur Klage wider ihren Herrn, welche Modestin (Dig. 48; IV, l. 7 § 2) unter Alexander Severus bezeugt, wie sie Markus mit Commodus ihnen wenigstens in eigner Angelegenheit wider ihre Herren für die Klage der Testamentsfälschuug zugesprochen hatte und wie sie thatsächlich bei annona, census, falsae monetae bereits (Dig. 5; I, l. 53) bestand? Nun, in jedem Falle hatte sich der Kläger gründlich verrechnet. „Der Elende hatte zur Unzeit das Gericht angegangen" ... „sofort wurden ihm die Schenkel zerschlagen, da Perennis der Richter eine derartige Bestimmung gegen ihn

1) Tert. apol. c. 10: Itaque sacrilegii *et maiestatis rei* convenimur. Summa haec causa immo tota est. Auch c. 28 u. 35 vgl. mit c. 2: In nos maiestatis et publicos hostes omnis homo miles est; ... Solum christianos inquiri non licet ... welch letzteren Worte das Christenrecht trotz seiner Sachverwandtschaft doch als gesondertes Recht erweisen.

erliess". Mit diesen Worten nämlich berichtet Eusebius des Klägers Schicksal. Und wir glauben entschieden, dass er diese nackten Thatsachen so hat wiedergeben wollen und wiedergegeben hat, wie er sie in seiner Quellenvorlage erzählt gefunden hatte.

Weil nun aber trotz dieser Klägerverurteilung wider Erwarten auch der Process des Beklagten zu tödlichem Ausgange kommt, so ist die Vermutung ausgesprochen worden[1]), im Berichte über das Schicksal des Klägers müsse in irgend einer Weise das Thatsächliche entstellt sein, und es werde die der christlichen Legende eigne Rachsucht gegen die Christenfeinde dabei ihr Spiel gehabt haben. Allein die christliche Legendendichtung erscheint inzwischen wenigstens für diesen Fall entlastet durch die grossmütige volle Herübernahme der genannten Strafe des christenfeindlichen Klägers auf den christlichen Märtyrer Apollonius, G, § 45[b] [2]). Und die angedeutete Schwierigkeit des Apolloniusfalles erklärt sich wohl noch, wie wir unten nachzuweisen hoffen, aus andren Ursachen, nämlich dem eigentümlichen Zusammentreffen von gemeinrechtlichen Bestimmungen mit dem speciellen Christenrechte und Rechtsverfahren. Auch giebt Eusebius, wenigstens wo er selbst das erkennt, eine Entstellung der Thatsachen sonst stets durch ein φασί γέ τοι oder dergl. (h. e. VI; 5, 2) zu verstehen. Die einfachen Thatsachen also wird Eusebius hier, da er jede Andeutung andrer Beurteilung unterlässt, als ihm unverdächtigen Bericht herübergenommen haben. Und unter solchen Umständen liegt es am nächsten, sie auch zuvörderst als unverdächtige Münze zu nehmen; wir werden erkennen, dass wir mit Hinnahme der Thatsachen rein als solcher durchaus am weitesten kommen.

Der thatsächliche Vollzug jener Strafe des crurifragium an dem Kläger wirft nämlich ein Licht auf Stand und Herkommen dieses Klägers und auf sein Verhältnis zum Beklagten. Denn als Strafe[3]) ist es von Perennis nach

1) Th. Mommsen, a. a. O. 1894 (I) S. 503.

2) Über den Unwert dieser grausigen Mär der Legende siehe oben S. 33 ff. unter 5.

3) „Περεννίου δικαστοῦ τοιαύτην κατ' αὐτοῦ ψῆφον ἀπενέγκαντος" Euseb. h. e. V; 21, 3.

Eusebius verhängt; es ist nicht etwa als eine nebensächliche nur zufällige Folge einer Folterung zu verstehen, die aus irgendwelchem Grunde mit dem Kläger vorgenommen worden wäre [1]). Ist das crurifragium aber Strafe, dann erweist es 1.) den Kläger als einen Sklaven und legt nahe, 2.) ihn als einen Sklaven des Apollonius zu vermuten. Denn als Sklavenstrafe von Alters her in Brauch [2]) wird es gerade zu unsrer Zeit als für besondre Sklavenvergehen üblich bezeugt [3]). Und da es nicht nur oft erwiesenermassen mit der Kreuzigung [4]) oder anderen Strafen als harte Schärfung [5]) verbunden, sondern als hartes Strafmass [6]) der Kreuzesstrafe gleichwertig [7]) genannt wird, letztere aber mehr-

---

1) K. J. Neumann, d. röm. Staat u. d. allgem. K. Bd. I, S. 81.

2) Schon bei Plautus (254—184 v. Chr.) fürchtet sie ein Sklave, Poen. IV; 2, 64: Si herus meus me esse locutum cuiquam mortali sciat continuo is me ex syncerasto crurifragium fecerit; Sueton bezeugt sie Aug. 67: Thallo a manu, quod pro epistola prodita denarios D accepisset, crura effregit und Tib. 44: utrique mox — crura fregisse; Seneca de ira III, 32: Magnam rem sine dubio fecerimus, si servulum infelicem in ergastulum miserimus, quid properamus verberare statim, crura potius frangere? — Martial. epigr. 58, 10: Frangam tonsori crura manusque simul.

3) Galenus (131—200 n. Chr.) de dogm. Hippocr. et Plat. IV: *οὕτω γοῦν εἰώθασιν καὶ νῦν ποιεῖν οἱ τοὺς ἁμαρτάνοντας οἰκέτας καταδικάζοντες, τῶν μὲν ἀποδιδρασκόντων τὰ σκέλη καίοντές τε καὶ κατασχάζοντες καὶ παίοντες, τῶν δὲ κλεπτόντων τὰς χεῖρας ὥσπερ καὶ τῶν φλυαρούντων τὴν γλῶτταν· ἁπλῶς δ' εἰπεῖν ἐκεῖνα κολάζοντες τὰ μόρια, δι' ὧν ἐνεργοῦσι τὰς μοχθηρὰς ἐνεργείας.*

4) Ev. Joh. 19, 31, wozu Joh. Jak. Wettstein, Nov. Test. comment. (Amstelod. 1751) tom. I, p. 956 einschlagende Stellen anführt.

5) Polyb. I; 80, 13: *κολοβώσαντες δὲ καὶ συντρίψαντες τὰ σκέλη, ἔτι ζῶντας ἔρριψαν εἴς τινα τάφρον.* — Amm. Marc. XIV; 9, 8: post multorum clades Apollinares ambo pater et filius in exilium acti, cum ad locum Crateras nomine pervenissent villam scilicet suam, ut mandatum est, fractis cruribus occiduntur.

6) Euseb., h. e. VIII, 12, 1: *τοτὲ δὲ σκέλη καταγνυμένων* — Cic. Philipp. XIII, 12, 27: Illud tamen verum, quod in hoc plano proverbii loco dici solet, perire eum non posse, nisi ei crura fracta essent: Fracta sunt et vivit.

7) Firmicus Maternus, Mattheseos l. VIII, 6: .. aut in crucem tolluntur aut illis crura publica judicum animadversione franguntur. Vgl. Mommsen, a. a. O. 1894 (I) S. 502 (A. 3).

fach gegen die den eignen Herrn anzeigenden Sklaven zur Anwendung kam[1]), so dürfte der Schluss, dass hier speciell dieses selbe Verbrechen am Kläger auch einmal durch das gleichwertige crurifragium von Perennis geahndet worden ist, ziemlich sicher sein. Denn dazu hat das crurifragium für einen derartigen Fall vor der Kreuzigung noch ganz hervorragend den beliebten Vorzug der Sinnbildlichkeit voraus (vgl. S. 60 Anmerkung 3, die Stelle aus Galen). Wie nämlich für alles leichtfertige und unberechtigte Anklageerheben von Juristen das Wort prosilire geradezu als terminus technicus gewählt wird[2]), so soll hier dem frechen Sklaven das „Vorspringen" zur Anklage gegen seinen Herrn durch Zerbrechen seiner Beine peinlich gelohnt werden. Der thatsächliche Vollzug des crurifragium als solchen am Kläger macht also an sich durchaus wahrscheinlich, dass dieser Kläger nicht nur Sklave, sondern auch zugleich ein Haussklave des Apollonius war. Hätte nun Eusebius lediglich diese einfache Thatsache des crurifragium am Kläger als Strafe des Perennis, ganz wie sie jedenfalls seine Quellenvorlage gab, berichtet, so sähe ich in diesem Vorstadium des Processes keinen Grund zu einem Anstosse. Ein solcher könnte dann erst mit der Inscenierung der Hauptverhandlung anheben. Die Vorverhandlung, die Entgegennahme der Klage und pflichtgemässe Prüfung des Klägers auf seine Anklagefähigkeit[3]), gewann angesichts der Eruierung des dargelegten wahrscheinlichen Verhältnisses des Klägers zum Beklagten, und zwar sofort (*ἀντίκα*)[4]), den naturgemässen Abschluss: Perennis verurteilt ihn sofort zu crurifragium.

Die heillose Verwirrung nun aber bezüglich des Klägers und seines Standes ist dadurch entstanden, dass Eusebius mit

1) Mommsen, ebenda S. 503 (A. 4). V. Pertinacis c. 9, 10: eos qui calumniis adpetiti per servos fuerunt, damnatis servis delatoribus liberavit, in crucem sublatis talibus servis. — Herodian V; 2, 2: *συκοφάνται τε ἢ δοῦλοι, ὅσοι δεσπότας κατήγγελον, ἀνεσκολοπίσθησαν.*

2) Dig. 48; II, l. 7: Si cui crimen obiicitur praecedere debet crimen subscriptio. quae res ita inventa est ne facile *quis prosiliat ad accusationem*, . . . ebenda l. 2, § 9. Sed quotiens alii ad accusandum prosiliunt, lege expressum est . . . vgl. oben (S. 60, A. 2 und 3) Vita Aug. c. 67, Tib 44 und Galen.

3) Geib, Geschichte d. röm. Crim.-proc. S. 546 f.

4) Vergl. darüber noch unten S. 67.

gewissen Vorstellungen und Erwartungen über ihn an den Bericht herantrat und an die einfache Thatsache seiner Quellenvorlage leider eigne Reflexionen angesponnen hat. Nicht so liegt die Sache, dass schon in der Quellenvorlage die Thatsachen legendarisch entstellt wären und Eusebius mit richtigem Griffe wieder im Kläger einen *διάκονος* erkannt hätte, etwa auf Grund richtiger Auslegung der Sklavenstrafe — so einfach nennt Eusebius das Dienstverhältnis eben gerade nicht. Sondern vielmehr umgekehrt dürfte es sein: seine Quellenvorlage gab die einfache richtige Thatsache; diese aber wird verschleiert durch des Eusebius anknüpfende Reflexionen. Das ist der auch sonst bei geschichtlichen Berichten leider naturgemässe Gang. Aber wir haben ihn als auch hier zutreffend und wirklich obwaltend noch zu erweisen.

Eusebius nämlich zunächst ist, nach den Anschauungen seiner Zeit, viel zu sehr hingenommen von dem Verhältnisse, das man sich zwischen dem Teufel und dem Christenkläger auszumalen pflegte, als dass ihm sonderlich an dem privaten Verhältnisse des Klägers zum Beklagten etwas liegen könnte. Wird nämlich das Martyrium überall gern mit dem Leidensgange Christi in Parallele gestellt (vgl. z. B. mart. Polyc. c. 1 u. c. 7—9), so speciell der Angeber gern mit dem Verräter Judas (vgl. mart. Polyc. c. 6), der bekanntlich Ev. Joh. 6, 70 selbst ein *διάβολος* genannt wird[1]). Von dem *μισόκαλος δαίμων*, dem Teufel selbst, erzählt denn Eusebius in seiner Regeste c. 21, 2: „er verkleidete sich also abermals verschiedentlich gegen uns gewandte Ränke anzettelnd“ ... „indem er einen Menschen aus den ihm zu solchen Zwecken tauglichen Dienern zur Anklage gegen den Mann veranlasste“. Das Gepräge dieser Worte ist deutlich von Eusebius. Ihm also ist der Kläger vor allem eine Art Inkarnation des Satans; was er sonst noch war, ist ihm gleichgültig. Allein wer nach dem Zusammenhange bei ihm unmittelbar vorher in dem Übertritte hoher Familien Roms, und zwar *πανοικί*, „mit ihrem ganzen Gesinde“, den Satan seinen unerträglichen Anlass (*Οὐκ ἦν δὲ ἄρα τοῦτο τῷ μισοκάλῳ δαίμονι βασκάνῳ ὄντι τὴν φύ-*

1) Vgl. ausser mart. Polyc. bes. Euseb., h. e. V; 1, 5 ff., wo das Martyrium als öffentlicher Ringkampf mit dem Teufel bezeichnet wird, vgl. auch unsren G, § 47. „*παλαίσας τῷ πονηρῷ*“.

σιν οἰστέον c. 21, 2) zu diesem seinem Schritte der Verkleidung finden sieht, dem liegt die Vermutung sehr nahe, dass der Diener „des Teufels" bei Eusebius, wahrscheinlich in des Eusebius Vorlage einfach ein Diener aus dieses Apollonius Hausgesinde war, ein mit dem Übertritte τὰνδρὸς πανοικί unzufriedener, dagegen rebellierender οἰκεῖος. Man lese nur unter Weglassung des reflektierenden Zusatzes des Eusebius „εἰς ταῦτα ἐπιτηδείων αὐτῷ" einfach einmal im sonstigen Zusammenhange ἕνα γέ τινα τῶν — διακόνων ἐπὶ κατηγορίᾳ τὰνδρὸς ἐγείρας, und der Satz ist nicht nur minder geschraubt, sondern bestätigt sofort klar unser obiges Ergebnis[1]). Es braucht dann noch gar nicht besonders ein dem Sinne nach schon selbstverständliches αὐτοῦ mit Valesius nach Christophorson[2]) vor διακόνων verändert oder eingefügt, oder Wert darauf gelegt zu werden, dass wenigstens ein Codex für diese Eusebiusstelle schwankt[3]). Und überdies werden wir selbst bei der vorliegenden, durch Zusatz erweiterten Textfassung des Eusebius durch nichts gehindert, noch immer in seinem, sozusagen, offiziellen Diener des Teufels sonst noch privatim einen Diener des Apollonius, seines Herrn, zu vermuten. So muss ihn, wie wir unten sehen werden, noch Hieronymus de vir. ill. c. 42, und zwar richtig, verstanden haben. Allein dieses jedenfalls in seiner Quelle klar angedeutete Verständnis ist durch den reflektierenden Zusatz εἰς ταῦτα ἐπιτηδείων αὐτῷ doch einigermassen in den Hintergrund gestellt.

Genau so verhält es sich mit des Eusebius Reflexion über den βασιλικὸς ὅρος, auf Grund dessen der Kläger von seinem Schicksale ereilt wird. Unmittelbar klar geht aus der summarischen Angabe des Gesetzes „ὅτι μὴ ζῆν ἐξὸν ἦν κατὰ βασιλικὸν ὅρον τοὺς τῶν τοιῶνδε μηνυτάς" nur hervor, dass der „Unglücksmensch" als Ankläger: τῶν τοιῶνδε μηνυτής jener Todesstrafe verfällt. Aber ist das nun ein Ankläger „des eignen Herrn? — oder, wie Eusebius ganz offenbar verstanden wissen möchte, ein Ankläger „von Christen"? Eusebius

1) Vgl. auch mart. Polyc. 6, 1: ἐπεὶ καὶ οἱ προδιδόντες αὐτὸν οἰκεῖοι ὑπῆρχον . .

2) Vgl. A. Harnack, a. a. O. S. 722 A. 1.

3) Vgl. Heinichen zu unsrer Eusebiusstelle (2. Ausgabe): Cod. mus. Britannici hat αὐτῶν für αὐτῷ.

nämlich ist mit den Apologeten des 2. Jahrhunderts[1]) so von der Anschauung erfüllt, dass die kaiserlichen Christenedikte Schutzedikte für Christen sind[2]), er hat ferner kurz vor unsrer fraglichen Regeste (V; 21, 1 ff.) noch V; 5, 6 und IV; 13, 1 ff. unter Berufung auf Tertullian und Melito zwei Schutzedikte des Kaisers „Marcus" angeführt, nach denen „Christen"ankläger mit dem Tode bedacht sein sollen, dass er in sehr leicht begreiflicher Weise in unsrem Apolloniusfalle, wo er wirklich einmal in einem Christenprocesse auf die seltene Thatsache der Verurteilung eines Anklägers stösst, nun auch sofort annimmt, jener sei wegen Christenanklage verurteilt worden. Da er im Texte vorher vom Dienstverhältnisse des Klägers zu Apollonius nichts erwähnt und von Apollonius nur als einem Christen gesprochen hat, muss man wirklich bei ihm „*τῶν τοιῶνδε μηνυτάς*" = „Christenankläger" verstehen. — Allein uns ist trotz der neuerlich glänzenden Untersuchung[3]) der von Tertullian und, nach des Eusebius Bericht, von Melito angezogenen, den Christen günstigen Erlasse des Kaisers Marcus (bez. Pius) nicht wahrscheinlich, dass seit Trajan eine Bedrohung der Christenanklage rein als solcher ergangen sein soll[4]). Insonderheit ist der hierfür inbetracht kommende Schlusssatz des Ediktes *πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας*, (Euseb., h. e. IV; 13, 7) „*ὁ δὲ καταφέρων* (= der Christenankläger) *ἔνοχος ἔσται δίκης*", deshalb verdächtig, weil überhaupt den Provinzialmagistraten, geschweige den Festmagistraten derartiger *κοινά*, eine unmittelbare Kriminaljurisdiktion in Kapitalsachen, wie sie eine solche Zuschrift aus der Kanzlei des Kaisers voraussetzen würde, nicht zustand, zumal aber im 2. Jahrhundert nachweislich gegenüber den Christen noch

1) Vgl. Franz Overbeck, Studien zur Gesch. d. alten K. (1875) H. 1. Aufsatz 2.

2) Dass das Hadrianrescript an Min. Fundanus so lange als gefälschtes Schutzedikt gegolten hat, kommt hauptsächlich auf Rechnung der griechischen Übersetzung und der vielfachen leisen Umdeutungen, welche dem Eusebius bei seiner Interpretation bona fide untergelaufen sind.

3) A. Harnack, das Edikt des Antoninus Pius, Texte u. Untersuchungen Bd. XIII, H. 4 (1895).

4) Der Schlusssatz des Hadrianrescriptes: „Illud mehercle magnopere curabis ut, si quis calumniae gratia quemquam horum postulaverit reum, in hunc pro sui nequitia suppliciis severioribus vindices" ist eine Bedrohung des Vergehens der calumnia, nicht aber der Christenklage als solcher.

vorenthalten war [1]). Die ganze Vorraussetzung also, unter welcher Eusebius in unsrem Falle die Klägerverurteilung als wegen „Christen"anklage erfolgt angenommen hat, ist sehr hinfällig, ein *βασιλικὸς ὅρος* dieses speciellen Inhaltes jedenfalls nicht nachweisbar. — Weiter aber kann in der Vorlage selbst, die Eusebius als Quelle benutzt, gar nicht ausdrücklich die Verurteilung des Klägers wegen Christenklage erzählt oder aus dem angeführten *βασιλικὸς ὅρος* sicher zu erkennen gewesen sein. Eusebius hätte das sonst wohl nach h. e. IV; 13, und V; 5, 6 triumphierender ins Feld geführt und dann unzweideutig *τῶν χριστιανῶν μηνυταί* geschrieben. So aber hat er den Ausdruck *τῶν τοιῶνδε μηνυταί*, wie auf Schrauben gestellt, zweideutig gelassen. Wir erkennen daraus, er hat das seiner Erwartung Entsprechende durchaus nicht voll in seiner Quelle vorgefunden.

Deshalb gestattet er sich nun zwar keineswegs, die Wahrheit irgendwie anzutasten. Es gerät ihm aber unwillkürlich durch seine Reflexion über die vorgefundenen Thatsachen und seine an die Quelle herangetragenen apologetischen Voraussetzungen bezüglich eines *βασιλικὸς ὅρος* die Coulissenstellung bei seiner Regeste doch derartig, dass der Ausblick bei *τῶν τοιῶνδε μηνυταί* sofort auf „Christenankläger" verfällt, dagegen die andre Erklärungsmöglichkeit „Herrenankläger", aus der Gesichtslinie ziemlich herausgetreten ist. — Aber uns wird im Gegensatze zu Eusebius, 1.) eben wegen der *τῶν τοιῶνδε* in seinem Texte und 2.) wegen des Mangels an einem sichren und klaren Verbote solcher „Christen"anklage schlechthin weit eher ein andrer Inhalt des angezogenen *βασιλικὸς ὅρος* wahrscheinlich. Und bei dem weiteren Zusammenhalten seines schillernden Berichtes mit dem oben schon gewonnenen Ergebnisse über das „private" Verhältnis des Klägers

1) Vgl. das Hadrianrescript an Min. Fundanus; auch den späteren (3. Jh.) Ausspruch des neocorus Polemon in Smyrna (also Festmagistrats der neocoria in Smyrna) mart. Pion. gr. (ed. O. v. Gebhardt) c. X. „*Ἀλλ' αἱ ῥάβδοι ἡμᾶς οὐ προάγουσιν ἵνα ἐξουσίαν ἔχωμεν*" cf. pass. Pion. lat. c. X: „fasces et ligna non ad nos et habere non possumus potestatem". — Stand den Magistraten der Provincialen eine derartige potestas damals noch nicht zu, so wird es hinfällig, dass der Kaiser früher von einer Bestrafung der Christenankläger an sie geschrieben haben sollte. Solche wenigstens gehörte allein dem das jus gladii führenden Statthalter zu.

zum Beklagten wird es sogar sicher, dass mit *τῶν τοιῶνδε μηνυταί* in der Quellenvorlage des Eusebius und in dem angedeuteten *βασιλικὸς ὅρος* „Bedroher ihrer eignen Herren" gemeint gewesen sind. Die Verurteilung des Klägers geschah hiernach durchaus nicht auf Grund von Sonderbestimmungen gegen Christenhetzen — die Selbstbeschränkung des Eusebius auf einen zweideutigen Ausdruck spricht unzweideutig dagegen — sondern auf Grund des gemeinüblichen Rechts, nämlich des Verbots einer Sklavenklage wider die eignen Herren, welches allerdings durch zahlreiche *βασιλικοὶ ὅροι* eingeschärft ward [1]).

Einen Sklaven nennt den Kläger nun auch Hieronymus de vir. ill. c. 42. E. C. Richardson giebt a servo proditus [2]). Schon Vallarsi hob in seiner Ausgabe anmerkungsweise ausdrücklich hervor, dass die besten Codices (Veron. et Vatic.) einfach a servo proditus lesen. Denn die Lesart schwankt. Diese Bezeichnung des Klägers als servus nun ist von Hieronymus jedenfalls nicht aus der Quelle selbst geschöpft, auf Grund deren Eusebius seinen Bericht giebt, sondern ruht wohl nur auf richtiger Auslegung der Thatsache, dass der Kläger mit der harten Sklavenstrafe von Perennis belegt wird, die auch Eusebius ergab [3]). Hieronymus stand der Zeit der Übung derartiger Strafen noch nahe genug, dass er am „officiellen" Diener des Teufels bei Eusebius noch scharf den „privaten" *οἰκεῖος* des Apollonius erkannte. Er bestätigt damit unser Ergebnis bezüglich der Schlüsse aus dem crurifragium als solchem. Sonst interessiert ihn das Schicksal dieses Klägers sehr wenig. — Und noch weniger kümmert es den Rufin, das rechte Verhältnis des Klägers zu Apollonius hervorzuheben; er nennt ihn nur einen höchst unglücklichen, heillosen Menschen. Die Wertlosigkeit seiner Übersetzung des Eusebius und der sonst von ihm dabei geleisteten Gesetzeskonstruktion ist oben (S. 6 ff.) schon von uns genügend nachgewiesen worden.

---

1) Es genüge, nur auf Dig. 48; II, l. 8, § 6, Dig. 48; X, l. 7 und Dig. 1; XII, l. 1, § 8 hinzuweisen.

2) Vgl. T. u. U. Bd. XIII, H. 1, S. 28. Hieronymus, liber de vir. inl. (ed. E. C. Richardson).

3) Vgl. auch oben S. 14 f. (ad 3, a.).

Alsbald nach dem Ausspruche des Todesurteils wird nun das crurifragium am Kläger auch vollzogen; er wird zu diesem Zwecke durch einige Mitglieder des officium des Perennis auf den üblichen Richtplatz, vor das esquilinische Thor der Stadt gebracht und durch den Henker gerichtet worden sein. Lakonisch berichtet Eusebius *αὐτίκα κατεάγνυται* (scil. *ὁ δείλαιος*) *τὰ σκέλη*. Nach der Reihenfolge, in welcher Eusebius die berichteten Thatsachen seiner Quellenvorlage entnimmt, und nach dem bereits bemerkten *αὐτίκα* erscheint dieser Strafvollzug durchaus vor der Hauptverhandlung über Apollonius verfügt und erfolgt zu sein. Es ist kein Grund vorhanden, ihn später, etwa erst nach dem erfolgten Spruch über Apollonius, anzusetzen. Hatte Perennis einmal das strafwürdige Verhältnis des Klägers zu Apollonius als seinem Herrn festgestellt, so lag kein Anlass vor, den Strafvollzug derart zu verzögern. Gerade für diese und die nächstfolgende Regierung des Pertinax ist in ähnlichem Falle die Reihenfolge: erst Verdammung des Anklägersklaven, sodann Entscheidung in der Sache des verklagten Herren ausdrücklich nachweisbar[1]). Die Bestrafung eines solchen zur Anklage rechtlich unfähigen Menschen hat nichts gemein mit dem richterlichen Erkenntnisse über einen wohlbefugten Ankläger, der allerdings erst nach Beendigung des veranlassten Processes seinen Ausspruch empfing[2]).

Es erhebt sich nun die wichtige Frage: Hatte der Vollzug des crurifragium am Kläger, also dessen Vernichtung, nun nicht ohne weiteres die Wirkung, dass damit seine Klage von selbst, stillschweigend beseitigt war? Diese Annahme liegt nahe, ist aber staatsrechtlich unzulässig. Denn auch im Falle der Verurteilung eines Klägers erfolgte von dem

1) Vita Pert. c. 9, 10: .. eos, qui calumniis adpetiti per servos fuerunt, *damnatis servis delatoribus liberavit* in crucem sublatis talibus servis. — Vita Didii Jul. c. 2, 1: factus est reus . . . sed a Commodo . . . Didius liberatus est accusatore damnato: (2) absolutus iterum ad regendam provinciam missus est etc. — V. Sept. Sev. c. 4, 3: (Sept. Sev.) reus factus, sed a praefectis praetorio, quibus audiendus datus fuerat, .. absolutus est calumniatore in crucem acto.

2) Dig. 48; XVI, l. 1, § 3 (is qui cognoscit) *reo* absol*uto* de accusatoris consilio incipit quaerere etc.

Richter inbezug auf den Process über den Beklagten ein wenn auch noch so kurzes Erkenntnis. Wir haben gerade aus dieser Zeit in den Kaiserbiographien eine Reihe Beispiele, in denen ein liberare oder absolvere nach vorgängiger Verurteilung des Klägers einen solennen Richterspruch pro tribunali (S. 67, A. 1), eine „abolitio ex lege" für den Angeklagten bedeuten[1]. Für unsren Fall kam es also nach Verdammung des unfähig zur Klagerhebung befundenen Klägers einzig auf den Entschluss des Perennis an, ob er eben dieselbe Konsequenz ziehen und den Apollonius durch abolitio ex lege für frei erklären wollte. Die Zulässigkeit dieses Erkenntnisses stand gemeinrechtlich nach den vorhandenen Beispielen ausser Zweifel. Und auch für das specielle Recht des Christenprocesses haben wir wenige Jahre später bei Tertullian ein Beispiel der solennen gerichtlichen Freierklärung eines Christen durch den Proconsul Pudens[2] berichtet erhalten. Sie erfolgt durch sinnbildliche Zerreissung des Überweisungsschreibens und durch ausdrückliche Erklärung pro tribunali, dass er ohne rechtmässigen Ankläger niemanden verhören werde. Wenn nun im Apolloniusfalle das Gegenteil solcher gerichtlichen Massnahme zu beobachten ist, so trifft die Verantwortung dafür einzig und allein den Perennis. Schon die thatsächliche Fortführung des Processes durch ihn beweist, dass auch nur er kraft richterlicher Competenz den nötigen Entschluss dazu gefasst hat. Wir möchten dies nachdrücklichst hervorheben, weil vielfach und namentlich schon von Eusebius die Christenfreundlichkeit des Perennis überschätzt worden ist. Letzterer hatte sich durch Verurteilung des Klägers zu gut empfohlen, als dass dem Eusebius die nur abgenötigte und widerstrebend genug geschehende Herbeiführung des Todeserkenntnisses durch Perennis über Apollonius hätte einleuchten können. Deshalb giebt er dem mehrfach erwähnten starr christenfeindlichen Senatus-Consultum die Schuld, freilich der

1) Vgl. Dig. 48; II, l. 3, § 4: „Si accusator decesserit, . . . nomen rei aboletur, postulante reo" und Dig. 48; XVI, l. 10, prooem: „. . . fit ex lege abolitio, accusatore mortuo, vel ex justa causa impedito, quominus accusare possit".

2) Tert. ad Scap. c. 4: . . . Pudens etiam missum ad se christianum in elogio concussione ejus intellecta dimisit, scisso eodem elogio, sine accusatore negans se auditurum hominem secundum mandatum.

Wahrheit zur Ehre nur „ὡσάν". Von der Mitthätigkeit des Perennis dabei aber schweigt er ganz[1]). Den Beobachter dieser allzu günstigen Auffassung des Eusebius und ihrer Ursache wird aber solche Erkenntnis nur in dem Vertrauen bestärken, dass dennoch Perennis, wie das nach der staatsrechtlichen Lage gar nicht anders erklärt werden kann, den Fortgang des Processes veranlasst haben müsse.

Allein dann träfe sein Verdict beide, Kläger und Beklagten? Dieser Akt ist dermassen auffallend gefunden worden, dass die ernstesten Bedenken dagegen und zwar von ganz hervorragender Seite erhoben worden sind[2]). Und allerdings müssen diese berichteten Thatsachen zweifelhaft werden, wenn sich nicht Gründe nachweisen lassen, welche einen so befremdlichen Entschluss des Richters auf Fortführung der Sache trotz Verurteilung des Delators doch erklärlich erscheinen lassen.

Unsre oben gewonnene Erkenntnis nun, dass der Kläger sein crurifragium auf Grund einer gemeinrechtlichen Bestimmung erleidet, welche mit der Christengesetzgebung jenes Jahrhunderts auch nicht im mindesten in Berührung stand, räumt einen Hauptanstoss gegen die angefochtenen Thatsachen hinweg. Denn in ganzer Schroffheit würde ein Widersinn der Processierung des Klägers und Verklagten hier doch nur dann obwalten, wenn der Spruch in beiden Fällen auf Grund gleicher Rechtsmaterie, nämlich des Christenrechtes, erfolgt wäre. Das ist nun aber nach den bisherigen Erörterungen keineswegs der Fall. Nur bei jenem irrigen Verständnisse der Thatsachen der Eusebiusvorlage käme noch der Processgang auf solchen Widersinn hinaus. Nur apologetische Reflexion malt es sich so aus, dass jenes crurifragium Bestrafung der „Christen"anklage sei, und muss es dann dem Leser überlassen, sich wohl oder übel damit abzufinden, wie er auch die Verurteilung des Apol-

1) Wie Eusebius h. e. V; 21, 4 durch diesen seinen Irrtum, das Abschieben der Schuld allein auf das δόγμα τῆς συγκλήτου und das Verkennen des Anteils des Perennis dabei, sämtliche Bearbeiter der Apolloniusfrage mit Ausnahme von Valesius, Harnack und Mommsen irregeführt hat, ist am Tage.

2) Vgl. Th. Mommsen, a. a. O. 1894 (I) 502 f. — auch Th. Keim (H. Ziegler), Rom u. d. Christenthum, S. 641.

lonius als Christen verstehen mag. Und doch zeigt sofort auch Eusebius im letzteren Punkte eine Empfindung des inneren Widerstreites dieser seiner Beleuchtung der Thatsachen. Denn obwohl er selbst erst beim Kläger stracks zu der Auffassung hinsteuert, jener sei als „Christen"ankläger so grausam verurteilt worden, zögert er doch hierauf beim Verklagten merklich, bis er auch dessen Verdammung, und zwar nur „auf Grund eines alten Gesetzes", zugegeben hat. Offenbar widerstrebt es ihm, hier unverblümt das Christenrecht als Grund anerkennen zu müssen, während er für das Klägerschicksal es sich so gern als treibende Ursache vorgestellt hatte. Liegt nun aber trotz letzterer Auffassung des Eusebius gerade umgekehrt am Tage, dass jenes crurifragium am Kläger kraft gemeinrechtlicher Bestimmung erfolgte, war dagegen bloss die Anklage wider Apollonius auf Grund des Christenrechtes erhoben, so konnten nun allerdings bezüglich solch' fraglichen „Christenverbrechens" des Beklagten besondre Erwägungen obwalten, welche es dem Richter Perennis unrätlich erscheinen liessen, die sonst naheliegende schlichte Folgerung aus der Vernichtung des Klägers zu Gunsten des Angeklagten zu ziehen: Die Eigentümlichkeit des Religionsverbrechens der Christen liess wahrscheinlich den Perennis zögern, sofort die Niederschlagung des Apolloniusprocesses mittelst öffentlichen Gerichtserkenntnisses auszusprechen.

In dem ganz eigentümlich geordneten und üblich gewordenen Beweisverfahren der Processe nämlich kam das Christsein auf sachliche Berührung mit laesa majestas hinaus [1]). Und Perennis hat nun entweder wegen der Schwere eines solchen Falles, nachdem sein Wahrspruch über den Sklaven erfolgt war, von der Seite des Apollonius einen Antrag auf abolitio erwartet. (Vgl. S. 68, A. 1). — Den konnte freilich ein überzeugungstreuer Christ niemals stellen; denn dies wäre, als stillschweigende Flucht vor confessio und martyrium, gleichbedeutend mit negatio, Glaubensverleugnung gewesen. — Oder Perennis hatte im Auge, dass ohnedies nach dem üblichen Gange des Christenprocesses jeder

1) F. Maassen, Ü. d. Gründe des Kampfes zwischen d. heidn. röm. Staat u. d. Christentum (Wien 1882).

verklagte Christ auf irgend eine Form der negatio zum Zwecke seiner Freisprechung hinzuleiten war[1]), dass es sonach auch beim Fortgange des Processes ganz im Belieben des Verklagten beruhte, ob er selbst unter Freispruch das Gericht verlassen wollte oder nicht. Auch im Hinblick hierauf konnte er zögern, die Initiative zum Freispruch, beziehungsweise zur Niederschlagung des Processes von vornherein zu ergreifen. Er konnte dem ausweichen wollen, seinerseits ein der majestas ähnliches, einmal nun zur Anzeige gekommenes Christenverbrechen stillschweigend durch Wahrspruch des Kaisergerichtes für harmlos zu erklären.

Dass wir mit diesen Erklärungsgründen für die auffallende Fortführung des Processes durch Perennis nicht in der Luft stehen, zeigt eine Erwägung der einschlagenden Worte des Eusebius: Denn wenn dieser auch im fraglichen Punkte von der veranlassenden Person des Richters ganz schweigt, welcher die Macht gehabt hätte, das Gegenteil der Fortführung zu verfügen, so sucht er den tödlichen Ausgang wenigstens sachlich auf dasselbe hinauskommend zu erklären. Er begründet ihn nämlich mit den Worten: *μηδ' ἄλλως ἀφεῖσθαι τοὺς ἅπαξ εἰς δικαστήριον παριόντας καὶ μηδαμῶς τῆς προθέσεως μεταβαλλομένους ἀρχαίου παρ' αὐτοῖς νόμου κεκρατηκότος*". Es darf dabei freilich bezüglich des Inhalts der beiden Hälften dieses „alten Gesetzes" der Begriff *νόμος* nicht allzusehr gepresst werden. Denn bei näherem Zusehen erweist sich die zweite Hälfte seines Sachgrundes *μηδαμῶς τῆς προθέσεως μεταβαλλομένους* nicht eigentlich als altes Gesetz. Schon der christliche Anstrich des Wortlautes (*τῆς προθέσεως*) fällt in die Augen. Ein Vergleich mit acta praef. G, § 43 aber lehrt, dass sie nur eine Wiedergabe der Schlussbetrachtung des Perennis über den Processverlauf mit Apollonius widerspiegeln, dessen ganze Tendenz dort kurz zusammengefasst wird[2]). Nur

---

1) Vgl. Plin. Sec. l. X, ep. 96 u. 97. — mart. Polyc. 9, 3: *ὄμοσον καὶ ἀπολύω σε.* Tertullian nennt diese ganze Tendenz der Christenprocesse emphatisch apol. c. 2 ein „praevaricari in leges".

2) Acta praef. G, (§ 3: *Μετανόησον πεισθείς μοι Ἀ. καὶ ὄμοσον* § 7: .. *καὶ μετανόησον καὶ θύσον* .. § 13: *Διὰ τὸ δόγμα τῆς συγκλήτου*

freilich wird das dort etwas abfällig erscheinende Wort *προαιρεσις* des heidnischen Richters § 43 mit dem vom christlichen Standpunkte wohlgefälligeren *πρόθεσις* durch Eusebius vertauscht. In diesem Betrachte also ist sein „altes Gesetz" nur ein „Grundsatz" richterlicher Praxis allerneuesten Datums. Nur der Grundgedanke dieses Drängens auf *μετανοεῖσθαι* und *μεταβάλλεσθαι* ist natürlich althergebrachte Gepflogenheit des Processverfahrens wider Christen[1]), und insofern sie auf kaiserlichen Verordnungen in dieser Tendenz, zur Rettung der Christen, ruhte, „altes" Gesetz.

Und ähnlich steht es mit der ersten Hälfte seines „alten Gesetzes" *μηδ' ἄλλως ἀφεῖσθαι τοὺς ἅπαξ εἰς δικαστήριον καριόντας*. Dass dies durchaus nicht buchstäblich genommen werden darf, beweist zur Genüge der S. 68 (vgl. A. 2) besprochene Fall vor dem Tribunale des Pudens, indem „ein nun einmal vor den Gerichtshof Gebrachter", noch dazu ebenso ein Christ — trotz dieses angeblichen Gesetzes des Eusebius — ganz im Gegenteil frei entlassen wird. Diese Worte des Eusebius sind vielmehr der Niederschlag seines eignen Nachdenkens, wie die unglückliche Verkettung der vorliegenden Thatsache, dass trotz Klägerverurteilung hier der einmal vor Gericht gekommene Christ Apollonius doch hingerichtet wird, irgendwie gesetzlich zu erklären sein möchte. Er vermag da zunächst nur das Nebeneinander der Ereignisse festzustellen: Der Kläger wird von Perennis verdammt, aber auch der Christenprocess des Apollonius geht fort zu tödlichem Ausgange. Weil er nun 1.) bei seiner günstigen Meinung für Perennis, in dessen richterlicher Machtvollkommenheit die Schuld nicht suchen kann, obgleich er ihn in seiner Quelle, in den acta praef. G, den Process weiterführen sehen musste, und weil er 2.) natürlich noch weniger den Grund in dem Umstande finden mag, dass Apollonius nur hätte zu verleugnen brauchen, und — er wäre frei gewesen —, so legt er sich speciell auf den Fall passend auch hierüber ein „altes Gesetz" zurecht und macht dies verantwortlich. Es ist natürlich

συμβουλεύω σοι μετανοῆσαι καὶ σέβειν κτλ.), § 43: *Ἐνόμιζόν σε Ἀπ. τὸ λοιπὸν μεταβεβλῆσθαι τῆς τοιαύτης προαιρέσεως κτλ.*

1) Seit Trajan den Grundsatz in seinem Rescript an Plinius gebilligt, ist er in fast allen Christenprocessen mit Ausnahme der ganz summarischen (Justin, apol. II, c. 2 und Euseb., h. e. V; c. 1) gehandhabt worden.

unter solchen Umständen diese erste Hälfte seines alten Gesetzes genau nicht mehr wert als die oben besprochene zweite Hälfte. Nur insofern als das alteingerostete Vorurteil gegen das schwere, der laesa majestas verwandtgehaltene Christenverbrechen die Richter zu besondrem Misstrauen und extrastrenger Untersuchung veranlasste, und insofern als die Gepflogenheit der Gerichte es lieber auf das Benehmen der Christen im Verfahren ankommen liess, ob sie selbst frei ausgehen wollten oder nicht, statt ihrerseits das Christenverbrechen von vornherein als nichtig und straflos zu erklären [1]), nur insofern berührt Eusebius auch hier mit seinem zurechtgedachten „alten Gesetze" wirklich eingewurzelt alte Processgrundsätze gegen die Christen. Damit kommt aber Eusebius sachlich auf dieselben Erklärungsgründe hinaus, die wir oben für Perennis als ausschlaggebend für den Weitergang des Processes vermuten durften.

Bei rechter Erwägung dieser Gründe, die nun einmal in der Eigentümlichkeit des Christenrechtes lagen und, wie wir eben erkannten, auch von Eusebius indirekt sachlich getroffen werden, verliert also unsres Erachtens der Entschluss des Perennis das Auffallende, trotz Vernichtung des Klägers den Christenprocess seinen Fortgang nehmen zu lassen und abzuwarten, welchen Ausgang der Christ Apollonius selbst durch sein Verhalten im Processe herbeizuführen gewillt sein werde. So betrachtet folgt sogar die beim ersten Anschein unerhörte Art richterlichen Vorgehens aus der Eigentümlichkeit des Christenrechts sehr naturgemäss.

Als eine Art Probe auf die Richtigkeit unsres Vorschlags zur Lösung der Schwierigkeit vermag es vielleicht zu gelten, dass bei unsrer Erklärung die einfachen Thatsachen als solche völlig unangetastet bestehen bleiben, die Eusebius dem uns verlornen Stück seiner (soweit sie erhalten ist) vorzüglichen Quelle entnommen hat, ja dass von jenen aus mehrere seiner angeknüpften Reflexionen glücklich zurechtgestellt werden können, die dem hier apologetisch gestimmten Geschichtsschreiber untergelaufen sind. Auch die folgende Feststellung des Processverlaufes, die nun weiterhin auf dem gesicherteren Grunde der Quellen-

1) Hierin liegt der Angriffspunkt und das Ziel aller Eingaben der Apologeten an die Staatsbehörden.

vorlage für Eusebius selbst, den acta praefectoria G fussen kann, wird nebenbei zu einer mehrfachen Kritik dieser Anschauungen des Eusebius ausschlagen.

Für die Fortführung des Processes boten sich dem Perennis nun zwei Möglichkeiten dar. Die nächstliegende war, er führte ihn selbst vor dem Kaisergerichte und hatte diesen seinen Entschluss sogleich bei der Vorverhandlung unter Annahme der Klage (nominis receptio) einfach dadurch bekundet, dass er dem Apollonius den Termin, Tag des Verhörs und der Verhandlung angesetzt hatte[1]). Denkbar wäre es aber allerdings auch gewesen, dass er den Apollonius als einen Religionsverbrecher —, mochte dieser Senator sein oder nicht, dies war dabei gleichgültig — vor den Senat verwies, weil diese Körperschaft vorwiegend mit Anordnung religiöser Angelegenheiten betraut war[2]); der Senat entschied dann über die Sache im Plenum unter der Leitung seiner gegebenen Vorsitzenden, der Consuln[3]), oder delegierte aus seiner Mitte eine Gerichtssitzung ad hoc[4]) unter dem Vorsitze eines mit dem jus gladii ausgerüsteten, zur Zeit, d. h. in dem Jahre fungierenden Magistrates (Consul oder Prätor). Dafür nun, sich den Processverlauf irgendwie vor dem Senate vorzustellen, sprach sehr scheinbar des Eusebius h. e. V; 21, 4 f.: „*λόγον αὐτὸν ἐπὶ τῆς συγκλήτου βουλῆς αἰτήσαντος*", ebenso: „*ὡσὰν ἀπὸ δόγματος συγκλήτου τελειοῦται*", obgleich das *ὡσάν* warnte, endlich: *ἡ πρὸς τὴν σύγκλητον ἀπολογία*, vgl. Hieronymus, de vir. ill. 42: „insigne volumen quod in senatu legit". Eine Konfundierung der beiden Möglichkeiten aber ergab der Armenier: A, prooem. „Der Selige legte sein Zeugnis vor dem Senate und dem Chiliarchen Terentius ab, indem er ihnen offen antwortete" und A, v. 1: „Der Präfekt befahl ihn vor den Senat zu bringen und sagte zu ihm". Ferner ergab sie ebenso Rufin: „defensionem . . . audiente senatu atque omni populo habuerat" und schon Eusebius mit seinem *ἐπὶ πάντων παρασχὼν ἀπολογίαν*" im

1) Vgl. Geib, Gesch. d. röm. Criminalproc. S. 559.
2) Th. Mommsen, Staatsr. III², S. 1032 f. 1049 f.
3) Ders. II² (1), S. 114 Anm. 4.
4) Ebenda, S. 114 A. 2.

Vergleiche mit *λόγον αὐτὸν ἐπὶ τῆς συγκλήτου βουλῆς αἰτήσαντος*, dessen Erfüllung ersteres gewähren sollte. Denn dass der Armenier ein Ineinander von der Gerichtsverhandlung unter Vorsitz des Perennis und von dem Senate setzte (nicht a ein Nacheinander: *α*) erst des Senats- und dann *β*) des Chiliarchengerichts, im prooemium aber b) ein Ineinander nach v. 1 —), dies erhellt 1.) aus der unmittelbaren Aufeinanderfolge der Worte des prooem. und v. 1, wobei doch nicht zwei entgegengesetzte Möglichkeiten unvermittelt nebeneinandergestellt sein können. Dies ergiebt 2.) die Abhängigkeit des A, prooem. von Eusebius auch sonst (vgl. „im grossen Rom“)[1]), welche dafür bürgt, dass er dort im prooem. auch des Eusebius weitere Anschauung, d. h. die Konfusion *λόγον ἐπὶ τῆς συγκλήτου βουλῆς αἰτήσαντος* scil. *τοῦ Περεννίου* und — *ἐπὶ πάντων κεφαλαίων ἀπολογίαν* mit adoptiert haben wird, welche dann, nur noch unzweideutiger, in v. 1 wiederholt wird. Nun, die staatsrechtliche Unmöglichkeit, die sich hierbei nach A prooem. und v. 1 ergäbe, dass nämlich der hohe kaiserliche Offizier von Ritterrang allein, ohne Begleitung des Kaisers, im Senate erschienen sein solle, und das Unerhörte, dass er dort gar im Senate den Vorsitz[2]) zum Zwecke einer Gerichtsverhandlung habe führen können, ist von Th. Mommsen genügend zurückgewiesen worden[3]). Und wir haben oben bei der Quellenuntersuchung bereits auf die Stufenleiter hingewiesen, wie diese ganze Verwechslung aus § 11[a] der acta praef. G entstanden ist, indem Eusebius zum Anfange der zweiten Gerichtsverhandlung § 11[a] die Anwesenheit eines *πλῆθος συγκλητικῶν* = *ἡ συγκλήτου βουλή* versteht, während der Armenier, wegen der Gleichartigkeit der Verhandlungen untereinander, dies von der zweiten Verhandlung gleich auch auf den Anfang der ersten übertragen hat. Damit ist die ganze Vorstellung eines Ineinander von Gerichtsverhandlung durch Perennis und Senatssitzung 1.) als staatsrechtlich undenkbar und 2.) als aus einem Missverständnis erwachsen wohl abgethan.

---

1) Vgl. Harnack, a. a. O. zu der Stelle.

2) Dieser gebührte unter allen Umständen staatrechtlich den Consuln. Vgl. oben S. 74, A. 3.

3) Vgl. Th. Mommsen, a. a. O. (1894) (I) S. 499.

Aber auch ein Nacheinander von Kaisergericht und Senatsgericht, sei es a) in dieser Aufeinanderfolge, wie es in Anknüpfung an den Wechsel in der Bezeichnung der Gerichtsleitung bei A (v. 1–34 „Der Präfekt", v. 35—45 „Der Vorsitzende") konstruiert worden ist, sei es b) in umgekehrter Ordnung, indem A, prooem. und v. 1 erst von einer Senatssitzung und sodann von v. 1[b] ff. von der zweifachen Verhandlung vor dem Kaisergerichte Nachricht geben müsste, ist aus den Quellen nunmehr nicht weiter haltbar. Denn einerseits a), dass A, v. 35 „der Vorsitzende" nicht plötzlich der „Senats"vorsitzende, also ein Consul, sein konnte, — wogegen schon das sprach, dass in A weder eine Unterbrechung des logischen Fortschrittes der Verhandlung durch einen solchen Personenwechsel noch auch eine Ortsveränderung angedeutet war, weil doch das Kaisergericht und der Senat nimmermehr an gleichem Orte gleichzeitig tagten — erhellt jetzt aus acta praef. G, welche § 35 die Personenidentität des „Präfekten" mit dem „Vorsitzenden" (A, v. 35) nun auch durch äusseren Beweis belegen. Und andrerseits b) wäre die Folge, erst das Senatsgericht sodann das Kaisergericht, wohl nach A prooem. („vor dem Senat und dem Chiliarchen Terentius") an und für sich möglich, würde aber 1.) dem v. 1, der offenbar das Ineinander beider Sitzungen — unbekümmert um die staatsrechtliche Unmöglichkeit — behauptet („Der Präfekt befahl ihn vor den Senat zu bringen und sagte zu ihm: Apollonius u. s. w.", worauf die Verhandlungen vor dem Kaisergericht folgen), doch Gewalt anthun[1]; und 2.) dass eine Senatsgerichtsverhandlung schon vorausgegangen sei, wird ferner auch in der ganzen ersten Verhandlung vor dem Kaisergerichte v. 1—10 mit keiner Silbe angedeutet.

Und endlich fragen wir einmal a priori, was war für einen Richter naturgemäss, der soeben den Kläger kraft gemeinen Rechts verurteilt hatte und nur wegen specieller Verdachtsgründe gegen das christliche Religionsverbrechen oder wegen vergeblichen Wartens auf einen Antrag auf abolitio seitens des Angeklagten oder in Hoffnung auf Verleugnung, also Rettung des Christen im Processe, der Sache ihren Lauf zu lassen sich entschloss?

1) Ganz abgesehen davon, was über diesen A, v. 1 S. 75 u. 27 nach Eusebius und act. praef. gr. 11[a] hat festgestellt werden müssen.

Ob er nicht zunächst selbst sich über den Thatbestand unterrichtet haben wird? Ob er nicht, wie die meisten römischen Richter in gleichem Falle[1]), selbst zuerst versuchsweise den gewiesenen, üblichen Weg betreten haben wird, den beklagten Christen zur Verleugnung zu führen? Hatte er wirklich die Absicht, innerhalb der Gesetzesgrenzen und der Rechtsgepflogenheit Apollonius irgend loszugeben, — und er spricht diesen Willen noch am Schlusse der Verhandlung unzweideutig aus (vgl. § 45: *θέλω σε ἀπολῦσαι, Ἀπολλώ*), — so war er als Vorsitzender des Kaisergerichts zunächst allein Herr der Mittel und des Zieles. Warum sollte er also, ehe er selbst dieses nächstliegende, manchmal probate Mittel versucht hatte, das Schicksal des ihm vielfach sympathischen (vgl. § 35 nach § 33 und 34) Christenphilosophen Apollonius dem vielköpfigen Senate, einer den fremden Kulten anerkannt oft feindselig erwiesenen Versammlung, ausliefern? Erst wenn ihm selbst die Rettung des Apollonius zu misslingen drohte, dann war es immer noch Zeit, andre Instanzen zu gleichem Zwecke in Bewegung zu setzen.

Dieser naturgemässe Weg ist aber auch thatsächlich eingeschlagen worden: Perennis hat die Verhandlung wider Apollonius vor seinem Kaisergerichtshofe anberaumt. Und erst im Laufe des Processes ist der Senat, und zwar nicht als ein Gerichtshof, sondern in andrer Eigenschaft, als gesetzgebende Körperschaft des Staates, bemüht worden. Nach der besten Quelle, den acta praef. G, § 1—16 hat Perennis den Apollonius durchaus indicta causa vor sich stehen. Auch nach des Eusebius Regeste ergiebt sich aus dem unmittelbaren Zusammenhange von c. 21, 3 und ff., dass Perennis und kein andrer zunächst, nachdem er den Kläger verurteilt hat, über Apollonius vor seinem Gerichtshofe verhandelt (vgl. 21, 3: . . *Περεννίου δικαστοῦ τοιαύτην κατ' αὐτοῦ ψῆφον ἀπενέγκαντος*, 4: *ὁ δέ γε θεοφιλέστατος μάρτυς, πολλὰ λιπαρῶς ἱκετεύσαντος τοῦ δικαστοῦ κτλ.* und 5: . . . *τὰς ἀποκρίσεις, ἃς πρὸς πεῦσιν πεποίητο τοῦ Περεννίου*). Der von Eusebius abhängige, sein Missverständnis von acta praef. G, § 11[a] in v. 1,

1) Man vergleiche alle Martyrien des 2. Jh.

vgl. prooem. vorwegnehmende Armenier kann dem gegenüber nicht mehr in Betracht kommen.

Für diese erste wirkliche Vernehmung des Apollonius nun durch Perennis, acta praf. G, § 1—10, bleibt zunächst nur fraglich, ob sie sofort an die Verhandlung über den Kläger angeschlossen worden ist. Das Fehlen jeglicher Notiz über die ganze Vorverhandlung in den acta praef. G, das Fehlen jeder Aufnahme der Personalien[1]) im Protokolle, welche darnach vermutlich schon bei der Vorverhandlung, d. h. der Feststellung des Verhältnisses vom Ankläger zu seinem Herren Apollonius zur Erhebung gekommen sind, spricht dafür, dass die erste Hauptverhandlung über Apollonius auf einen andren Tag und besondre Stunde anberaumt gewesen sein wird.

Unsre Akten geben nur die Protokolle der beiden Hauptverhandlungen. Die Wiedergabe des ersten Protokolls leitet der Redaktor G mit der Vorbemerkung ein *συλληφθεὶς προσήχθη* und *οὗ προσαχθέντος*. Es ist dies die übliche Einleitung der Martyrien[2]), aber ohne verbindenden Wert. Denn nach § 11 „*κληθῆναι*" erscheint Apollonius in Freiheit. Es lag durchaus im freien Ermessen des Richters[3]), ob er nach Annahme der Anklage in irgend einer Form die custodia verhängen wollte oder dem Verklagten zutraute, dass er pünktlich der Ladung zur bestimmten Stunde folgen werde. Perennis beginnt die erste Verhandlung nach den acta praef. G, § 1[b] sofort mit der über den Kernpunkt orientierenden Frage: *χριστιανὸς εἶ*; die Eröffnung der Verhandlung mit dieser Frage ist der Sache nach wahrscheinlicher als es A, v. 1[b] berichtet: „Apollonius, warum widersetzest du dich den unbesiegbaren Gesetzen und dem Befehle der Kaiser, und warum willst du nicht den Göttern opfern?" Denn letztere Wortfassung ist eine Vorwegnahme späterer Punkte (a. p. G, § 3 u. § 7) und wohl eine Nachahmung andrer Muster z. B. acta Carpi, 4, wo allerdings diese Zumutungen dem Zusammenhange nach weit besser passen als hier. Der von Perennis vermutete Thatbestand liegt vor (acta praef. G, § 2), denn Apollonius

---

1) Acta Carpi 2 u. 3 u. 24—32; vgl. Euseb., h. e. V; 1, 20.

2) Vgl. acta Carpi 1. *προσήχθησαν αὐτῷ* — a. Justini § 1. *συλληφθέντες οὖν οἱ ἅγιοι ἄνδρες εἰσήχθησαν κτλ.* — Scill. *ἤχθησαν παραστάσιμοι.*

3) Vgl. Dig. 48; III (de custudia et exhibitione reorum), l. 1.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY

bekennt sich als Christen bezw. Monotheisten. Und sofort beginnt der Richter Rettungsversuche. Zwei Mal rät er zur Erfüllung des solchenfalls üblichen Ansinnens, zuerst a. p. G, § 3 zum Kaiserschwur. Geduldig hört er die Begründung der Weigerung einer Abkehr (vom Christentume) überhaupt, sowie insbesondere eines Kaiserschwures an. Das zweite Anraten § 7, diesmal zum Opfer, ist ebenso gewinnend und persönlich anfassend, wenn nicht noch freundlicher und dringlicher (§ 7: *Ὃ λέγω σοι ποίησον καὶ μετανόησον* . . § 3: *Μετανόησον πεισθείς μοι* . .). Und obgleich er nur ironische Abweisung (§ 8: *μειδιάσας*) erntet, macht er doch noch einen letzten Versuch. Auch dieser ist für den aufrichtigen Ernst seiner rettenden Absicht bezeichnend. Er bietet nämlich eine Bedenkzeit, aber nicht wie Proconsul Saturninus im Scillitanerprocesse zu beliebiger Annahme bez. Ablehnung an.[1]). Denn über die Vergeblichkeit solchen blossen Anerbietens konnte er bei dem klar entschiedenen Auftreten des Apollonius sich hier keiner Täuschung hingeben. Sondern er verfügt einfach selbst kraft unwidersprechlichen richterlichen Ausspruchs eine solche Frist und zwar auf unbestimmte Dauer (§ 10: *Δίδωμί σοι ἡμέραν,* ohne Artikel[2])) und knüpft daran die eindringliche Mahnung, doch ja über sein Leben mit sich zu Rate zu gehen. Der Zusatz des A, v. 10: „Und er befahl ihn in das Gefängnis abzuführen" ist überflüssige, der thatsächlichen Freiheit des Apollonius (vgl. G, § 11 *κληθῆναι*) widersprechende Dekoration eines Martyriologen nach berühmten Mustern.

Die logische Entwickelung des ersten Processganges ist nach den acta praef. G so in sich geschlossen und wahr, dass ein Vergleich mit anderen Martyrien keinerlei triftige Ausstellungen am Verfahren des Perennis zu erheben vermag. Nur die Frage bleibt zu erörtern: Deckt sich nun mit diesem urkundlich bebezeugten Gange des Processes ohne gewaltsamen Harmonisierungsversuch die Regeste des Eusebius? Er berichtet über das Schicksal des Apollonius „*ὁ δέ γε θεοφιλέστατος μάρτυς πολλὰ λιπαρῶς ἱκετεύσαντος κτλ.*" Für die wohlwollende, zwei und

1) Bei Useners Ausg. S. 6, Spalte a, Z. 10.

2) A, v. 10 „ein Tag" (vgl. v. 11 „nach drei Tagen") dürfte aus der griechischen Vorlage direkt entstanden sein.

drei Mal (acta p. G, § 3, 7, 10.) geschehende, übrigens auch in der zweiten Verhandlung, also „πολλὰ“ und in Beharrlichkeit „λιπαρῶς“ durchgeführte Bemühung des Perennis auf Rettung des Christen beleuchtet der Ausdruck ἱκετεύειν allerdings die würdige Haltung des römischen Richters[1]) etwas eigentümlich, nach dem Gesichtswinkel des für den Ruhm des Märtyrers Apollonius doch noch mehr als für den Delatorenfeind Perennis eingenommenen Eusebius einseitig, aber nicht schlechthin unwahr. Eusebius charakterisiert übrigens ergänzend die Verhandlungen auch selbst noch c. 21, 5 als ἀποκρίσεις πρὸς πεῦσιν, dort jedenfalls nüchterner und sachgemässer.

Nach dem nun einmal geschehenen Eintritte in die Verhandlung gegen Apollonius hatte Perennis in dem ersten Verhöre alles zur Rettung gethan, was ihm als dem Richter innerhalb der gesetzlichen Befugnis und der Rechtsgepflogenheit in der Behandlung von Christen zu thun in seiner Macht lag. Für den Eifer seiner Absicht ist es aber weiter bemerkenswert, dass er auch die dekretierte Bedenkzeit schleunigst zu Gunsten des Apollonius zu nützen versucht hat. Für ihn als Präfekten, vice et mandato Caesaris, blieb jetzt als das einzige Auskunftsmittel zur Rettung noch die Einholung einer möglichst günstigen Rechtsinstruktion von Seite seines Mandatars, des Kaisers. Und aus eigener Iniative auf diese allerhöchste richterliche Gewalt des Reichs zurückzugreifen war für ihn staatsrechtlich durchaus zulässig. In der That bezieht sich Perennis im Laufe der zweiten Verhandlung a. p. G, § 45 auf ein δόγμα Κομόδου τοῦ αὐτοκράτορος. Die hiermit gleichlaufenden, inhaltlich irgendwie sich deckenden Berufungen auf ein δόγμα τῆς συγκλήτου (a. p. G, § 13/14, § 23/24; vgl. A, v. 13 und v. 23/24) zeigen aber weiter, dass auch dem Senate eine Äusserung zur Sache angesonnen worden ist. Mir scheint die nächstliegende Erklärung hierfür die, dass von Commodus selbst und allein eine günstige Entscheidung nicht zu erlangen war, sondern dass dieser die in Frage gezogene Stellung der Justiz gegen die christliche Religion dem Senate zur Entscheidung vorgelegt hat. Vermutlich liess er

1) Vgl. das Ideal, welches Callistratus in Dig. 1; XVIII, l. 19 dem römischen Richter vorzeichnet.

dieser Körperschaft die religiöse Rechtsfrage als einen seiner Präcipualanträge, welche vor allen andren zur Entscheidung kommen mussten[1]), durch einen Quästor schriftlich zugehen[2]). Die Nähe einer vielleicht bereits angesagten Senatssitzung mag dem Commodus die Wahl dieses Auskunftsmittels besonders nahegelegt haben. Ausserdem stellte ein solcher Akt gegenüber dem Senate als dem anderen gesetzgebenden Faktor im römischen Staatswesen einen wohlfeilen Beweis von Courtoisie dar[3]). Dass Apollonius dabei selbst dem Senate vorgeführt worden sei, ist unwahrscheinlich; auch wie er von dem Inhalte des Senatsgutachtens Kunde erlangt hat (acta praef. G, § 14), entzieht sich genauer Kenntnis[4]). Den Inhalt des Senatus-Consultum giebt Perennis später in der zweiten Verhandlung mit den Worten § 23 wieder: *τὸ δόγμα τῆς συγκλήτου ἐστὶν χριστιανοὺς μὴ εἶναι.* Sehr wahrscheinlich übersetzen die Worte einfach den kurzen, als Rechtsgrundsatz allgemein gehaltenen[5]) Senatsbeschluss, etwa „christianos non licet esse". Ähnlich kurz hatte mittelst rechtsbelehrenden Rescriptes zur Gesetzesauslegung für den konkreten Fall noch Kaiser Marcus 177 nach Lugdunum bezüglich der Christen befohlen: *τοὺς μὲν ἀποτυμπανισθῆναι,*

1) Vgl. H. Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit I, 654, A. 1; vgl. Vita Marci 6, 6. Darnach hatte sich Marcus bereits als Cäsar das Recht erteilen lassen, fünf solcher Präcipualanträge zur Sitzung stellen zu dürfen.

2) Vgl. Th. Mommsen, Staatsrecht II² (2) S. 861; Dig. 1; XIII, 2 u. 4.

3) Man kann hier fragen: Veranlasste etwa nicht nur die Christenfrage den Kaiser, zu dem ungewöhnlichen, wenn auch bequemen Auskunftsmittel zu greifen, sondern auch nebenbei der hohe Stand des Apollonius? War Apollonius also vielleicht Senator? — Aber auch hier ist darüber keinerlei Sicherheit zu erlangen.

4) War er Senator, so konnte er der Sitzung beiwohnen. Doch dann brauchte er § 14 nicht erst auf seine Kenntnis des Beschlusses hinzuweisen. Die reichlichen Beziehungen der Christengemeinde zum Hofe liessen den Apollonius wohl schnell zur Kenntnis der wichtigen Entschliessung gelangen.

5) Th. Mommsen, a. a. O. 501, weist zur Illustration der Kürze und Allgemeinheit dieses Senatsconsultes auf den umgekehrten Fall einer an Tiberius kurz nach dem Antritt seiner Regierung vom Senat gerichteten Anfrage hin des Inhalts, ob die Majestätsprocesse stattzufinden hätten, worauf der Kaiser ebenso antwortet wie hier der Senat „exercendas leges esse" cf. Tacitus, ann. 1, 72.

εἰ δέ τινες ἀρνοῖντο, τούτους ἀπολυθῆναι (Eusebius, h. e. V; 1, 47). Und wenn nicht alles trügt, wird diese „senatus auctoritas" oder „lex" von Tertullian als legum auctoritas in apol. c. 4 angezogen, als deren kurze Definition er das „Non licet esse vos" bezeichnet. Das neue Senatsgutachten enthielt das Verbot des Christentums schlechthin. Es sprach in thesi als Staatsgesetz aus, was eine ganze Reihe kaiserlicher Rescripte seit dem Trajanbriefe an Plinius Sec. als Rechtsauskunft in praxi verfügt hatten, was als geltender Grundsatz von den Martyrien vorausgesetzt und von den Apologeten als Widersinn der Gerechtigkeit bekämpft wird.

Erst nach Eingang dieses SC. setzt Perennis eine zweite Verhandlung wider Apollonius an[1]). Für diesen Pragmatismus sprechen folgende Gründe. Erst in der zweiten Verhandlung wird von Perennis auf einen Senatsbeschluss und zwar sofort im Beginne derselben verwiesen (acta praef. G, § 13). Es wird durch diesen Hinweis jenen Forderungen nun ein ganz besondrer Nachdruck gegeben, welche schon in der ersten Verhandlung gleichlautend erhoben worden waren. Man vergleiche nur a. p. G, § 13: *Διὰ τὸ δόγμα τῆς συγκλήτου συμβουλεύω σοι μετανοῆσαι καὶ σέβειν καὶ προσκυνεῖν τοὺς θεοὺς κτλ.* mit § 3: *Μετανόησον πεισθείς μοι* und § 7: *Ὃ λέγω σοι ποίησον κτλ.* Es wäre rein unerfindlich, warum Perennis, wenn er schon vor der ersten Verhandlung ein derartiges Pressionsmittel zur Verfügung gehabt hätte, dies nicht vor deren Schluss, d. h. vor Anordnung einer Bedenkzeit noch verwandt haben sollte. Und ferner sind auch erst hier G, § 11[a] (vgl. acta p. G, § 25) bei der zweiten Verhandlung Mitglieder des Senates als gegenwärtig genannt, jedenfalls deshalb, weil ihnen der anhängig gewordene Christenprocess erst in der Zwischenzeit, nach der ersten Verhandlung, durch die oben besprochene Vorlage im Senate bekannt und anziehend geworden war. Dass dabei das Senatsgutachten ausserordentlich rasch bei Perennis eingetroffen ist, beweist der Umstand, dass die zweite Verhandlung der ersten bereits (§ 11[a]) „nach drei Tagen" folgt. Es ist das um so bemerkenswerter, weil das Senatsgutachten höchstwahrscheinlich auch auf dem Rückwege an Perennis, der als kaiserlicher Offizier

1) So auch Harnack a. a. O.

nicht direkt mit dem Senate oder umgekehrt in Verbindung stand, die Reichskanzlei des Kaisers zu passieren hatte.

Auch den zweiten Gerichtstag leitet Perennis, natürlich als Verhandlung des Kaisergerichts. Es ist schon mehrfach berührt worden, dass die zweite Gerichtsverhandlung von Eusebius wegen der Gegenwart von Senatoren dabei G, § 11ª mit einer Senatssitzung verwechselt worden ist. Setzt man aber in seine Regeste c. 21, 4: ... *καὶ λόγον αὐτὸν ἐπὶ τῆς συγκλήτου βουλῆς ἀτιήσαντος* das richtige *ἐπὶ πλήθους συγκλητικῶν* gemäss § 11ª ein, so kommt augenblicklich alles in Ordnung. Denn das *ἐπὶ* fordert nur die Anwesenheit von Senatoren, die aus § 11ª genügend erhellt[1]). Die Gegenwart der Menge hochansehnlicher Persönlichkeiten (*ἦν δὲ πολὺ πλῆθος συγκλητικῶν .. καὶ σοφῶν μεγάλων* § 11ª vgl. § 25) ferner bezeugt die Gerichtssitzung als eine öffentliche. Noch mehr aber thut dies das Dazwischenreden des Cynikers, act. p. G, § 33 vgl. A, v. 33. Unser Christenprocess vor dem Kaisergericht stimmt also auch in diesem Stücke mit gleichen Verhandlungen vor andern Gerichten überein.[2])

Diese Gerichtssitzung beginnt Perennis damit, dass er den Apollonius „citieren" lässt. Denn das im Eingange von § 11ª genannte *ἐκέλευσεν αὐτὸν ἀχθῆναι* wird jedenfalls nach der Art, wie es geschehen ist, sehr bedeutsam durch das folgende *„Καὶ κελεύσας αὐτὸν κληθῆναι"* erläutert. Es erfolgt also freier Aufruf des Apollonius mittelst des praeco, und die Vorstellung von einer vorher geschehenen Verwahrung im Gefängnisse (A, v. 10) und somit einer Vorführung in Fesseln ist nicht haltbar. Sie stünde ohnehin mit der überaus rücksichtsvollen Behandlung in Widerspruch, die Perennis aus völlig eigner, freier Initiative dem Apollonius angedeihen liess. Wir haben uns vielmehr die Art, wie Perennis dem Apollonius begegnete, ähnlich dem Verfahren zu denken, welches Marcus den in die Verschwörung des Cassius

1) In der Charakterisierung des Schriftstücks, seiner Vorlage als solcher, c. 21, 5 geht Eusebius dann mit dem Ausdrucke *πᾶσα ἡ πρὸς τὴν σύγκλητον ἀπολογία* etwas weiter, während A ihn durch Antecipierung der Behauptung schon für die erste Verhandlung überbietet.

2) Vgl. Justin, apol. II, c. 2 vor der Stadtpräfektur; mart. Polyc. c. 9 ff. und Euseb. h. e. V; 1, 10. 31. 49 f. vor Provincialstatthaltern.

verwickelten Senatoren angedeihen liess[1]), Dio. ep. l. 71; 28, 2: *ὅτι ὁ αὐτὸς τῶν βουλευτῶν τινα τῶν σὺν τῷ Κασσίῳ . . . οὔτε ἔδησεν οὔτε ἐν ἄλλῃ φρουρᾷ οὐδένα ἐποιήσατο . . . ἀλλ' ἁπλῶς ὡς καὶ ἄλλο τι ἐγκαλουμένους πρὸς τὴν γερουσίαν ἔπεμψεν, ἡμέραν αὐτοῖς ῥητὴν δίκης προθείς.* Und dass auch anderwärts eine derartig freie Behandlung von Christen ohne custodia vorkommt, bezeugt der Fall des Märtyrers Marinus bei Euseb., h. e. VII; 15, 1 ff., der in der Zwischenfrist der gewährten Bedenkzeit sich völlig frei bewegt[2]) und am Schlusse derselben auch nur durch den Gerichtsherold aufgerufen wird[3]).

Perennis knüpft den Beginn der zweiten Verhandlung über Apollonius völlig an die erste an. Er befiehlt die Verlesung von deren Protokoll und seine erste Verhörfrage a. p. G, § 11[b] „*Τί συνεβούλευσας σεαυτῷ;*" nimmt ganz den Ratschlag auf, mit welchem er die erste Vernehmung geschlossen hatte. Anschaulicher könnte kaum anderswo wie hier die Zusammengehörigkeit und Gleichwertigkeit der beiden Verhandlungen zum Vorschein kommen. Als sich nun Apollonius nur erneut zu dem in der ersten Verhandlung bezeugten Glauben bekennt, setzt Perennis diesem Bekenntnisse die abermalige Aufforderung zum Widerrufe und zur Bethätigung desselben durch Götteranbetung entgegen, diesmal unter ausdrücklicher Berufung und allem vorhergehenden Hinweise auf den Senatsbeschluss. Man beachte den Wortlaut a. p. G, § 13: *Διὰ τὸ δόγμα κτλ.* Perennis hat das bestimmte, — jüngst zum Beschluss erhobene Gesetz gegen die Christen im Auge. Aber Apollonius bestätigt nicht nur, dass er selbiges kennt, sondern, dass er es auch in der Tragweite würdigt, trotzdem aber die entgegenstehenden Verpflichtungen seines Christenglaubens zu bewahren entschlossen ist, § 14. Und Perennis giebt darauf der Selbstverteidigung des Apollonius

1) Natürlich mit dem Unterschied, dass in jenem Falle Marcus weiter den Senat zum urteilenden Gerichtshofe auswählt, hier dagegen Perennis in der Machtvollkommenheit des Kaisergerichts seine Massregeln selbst bestimmt.

2) § 4: *ἐκτὸς δῆτα γενόμενον αὐτὸν τοῦ δικαστηρίου Θεότεκνος ὁ τῇδε ἐπίσκοπος ἀφέλκει προσελθὼν δι' ὁμιλίας, καὶ τῆς χειρὸς λαβὼν ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν προάγει, εἵσω τε πρὸς αὐτῷ στήσας τῷ ἁγιάσματι κτλ.*

3) § 5: *εὐθὺς ἐκεῖθεν ἐπανελθόντα αὐτὸν κῆρυξ ἐβόα καλῶν πρὸ τοῦ δικαστηρίου.*

noch weiteren Raum als bei der ersten Gerichtssitzung. Er hört ruhig die philosophische Kritik des Götterglaubens an, a. p. G, § 14—22; nur dort, wo sie im Angriffe auf Jupiter ihren Gipfel erreicht, stellt er ihr eine nachdrückliche Erinnerung an den Senatsbeschluss, a. p. G, § 23, entgegen. Und hierbei verleiht er seiner Mahnung ein besonderes Gewicht durch Betonung des Beschlussinhaltes, „*χριστιανοὺς μὴ εἶναι*“. Und Apollonius versteht die darin liegende Drohung recht wohl; seine anknüpfenden Darlegungen über den Todesernst beweisen das. Allein Perennis sieht sich doch genötigt, sie noch einmal und noch unmissverständlicher zur Geltung zu bringen in seiner dritten Warnung, a. p. G, § 29: „*Τοῦτο κεκριμένως, Ἀπολλώ, ἤδεως ἀποθνήσκεις;*“. Es liegt in diesen Hinweisen des Perennis, § 13, 24, 29, eine klare drohende Steigerung bei aller Verbindlichkeit in der Form. Letztere bewahrt er sichtlich, um Apollonius zu gewinnen und zu retten, und zwar auch an dem Punkte, wo er dessen fernere Darlegungen über die Unsterblichkeitshoffnung als ihm „unverständlich“ — unheimlich? — und „nicht zur Sache gehörig“, a. p. G, § 31, ablehnt (*Οὐκ οἶδα τί λέγεις, οὐδὲ ἐπίσταμαι περὶ ὧν νομικῶς ἀπαγγέλλεις μοι*). Er stellt sich sogar nach einem unhöflichen Zwischenrufe eines Cynikers in die Verhandlung hinein, a. p. G, § 33, bis zu gewissem Grade philosophisch auf des Apollonius Seite (§ 35), mit dem er sich in stoischen Grundlehren berührt. Aber schliesslich erkennt er bei einem letzten hoffnungslosen Versuche, Apollonius umzustimmen, a. p. G, § 43, die Vergeblichkeit seiner Bemühung. Seinem Ultimatum, *Ἐνόμιζόν σε τὸ λοιπὸν μεταβεβλῆσθαι κτλ.*, wird von Apollonius nur ein Gegenultimatum ernstlichen Bekehrungsversuches, § 44, entgegengesetzt. So erklärt Perennis endlich unter der freimütigen Versicherung, dass es sein Wunsch ist, den Apollonius freizulassen, sich genötigt, wegen des Bescheides des Kaisers Commodus das Todesurteil fällen zu müssen. Nur will er „menschenfreundlich“ im Tode verfahren lassen, a. p. G, § 45[a].

Nach den wiederholten Verweisungen auf einen Senatsbeschluss, a. p. G, § 13/14, 23/24, muss die Erwähnung auch eines bestimmten Rechtsbescheides des Commodus hier § 45[a] am Schlusse des zweiten Protokolles überraschen (*ὑπὸ τοῦ δόγματος Κομόδου τοῦ αὐτοκράτορος*). Dass sich die damit unter-

schiedenen beiden Rechtsgutachten dabei inhaltlich aufs innigste berühren müssen, steht nach dem Zusammenhange ihrer Anführung ausser Zweifel. Nun spricht aber A, v. 45 hier zum dritten Male von einer „Senatssentenz" und gar nicht wie acta p. G, § 45[a] von einem *δόγμα Κομόδου*. Und es ist wahrscheinlich, dass auch schon Eusebius hier nur von einem Senatsbeschlusse gelesen hat, da er den Anlass zum Märtyrertode des Apollonius als „gleichsam auf Grund eines Senatsgutachtens" (c. 21, 4: *ὁ μάρτυς . . . κεφαλικῇ κολάσει ὡσὰν ἀπὸ δόγματος συγκλήτου τελειοῦται*) beruhend darstellte. Oder sollte erst Eusebius selbst das *δόγμα Κομόδου* seiner Quelle aus § 13/14 und § 23/24 in ein *δόγμα συγκλήτου* umerklärt und zur Meinung, falsche Lesart zu bessern, durch seine kaiserfreundlichen Anschauungen bestimmt worden sein? *δόγμα συγκλήτου* war das vorwiegende Wort in den Akten, selbst wenn seine Vorlage noch § 45 *δόγμα Κομόδου* gelesen hätte. Und vielleicht wäre A, v. 45 auch hierin wie sonst mehrfach von Eusebius abhängig zu denken. Allein wie dem auch sein mag, trotz A und Eusebius bleibt es uns jedenfalls schwer denkbar, die Abweichung der acta p. G, § 45[a] etwa aus einem blossen Versehen eines Abschreibers zu erklären. Viel eher konnte umgekehrt durch Flüchtigkeit *δόγμα συγκλήτου* aus a. p. G, § 13 und § 23 auch bei § 45[a] in die Vorlage von Eusebius und von dem armenischen Übersetzer sich einschleichen. Und die Lesart der a. p. G giebt einen sehr guten Sinn. Denn stand, wie wir oben bemerkten, der kaiserliche hohe Offizier von Ritterrang ohnehin nicht in direkter Verbindung mit dem Senate, so konnte ihm das *δόγμα τῆς συγκλήτου* nur auf dem Instanzenwege durch den Kaiser zugegangen sein. Vermutlich wird dann das Senatsgesetz nicht ohne Begleitwort des Commodus übermittelt worden sein; sondern Perennis wird es zugleich mit einem Auftrage des Commodus empfangen haben, den Senatsbeschluss nun für den gegenwärtig vorliegenden Fall zu verwenden. Bei dieser Annahme erklärt sich die verschiedene Bezugnahme in den Akten sogar vorzüglich. So oft nämlich auf den Gesetzes-Inhalt verwiesen wird, erfolgt bei der Verhandlung ein Hinblick auf den Senatsbeschluss (a. p. G, § 13, 23). Am Schlusse aber, da nun die Gesetzes-Anwendung durch den vicekaiserlichen Richter auf den concreten Fall erfolgen muss, ist die Rückbe-

ziehung auf die Ausführungsverordnung des Commodus am Platze.

Es verdient ferner hervorgehoben zu werden, dass Perennis als Richter nun auch das Todesurteil gefällt hat. Das Protokoll enthält allerdings nur seine Erklärung, dass er in der Absicht, den Apollonius freizulassen, durch den Erlass des Commodus gehindert werde, und die Zusage humaner Todesart. Wir verstehen nun daraus, wie Eusebius dazu kommen konnte, das ganze Gewicht der Schuld am Tode des Märtyrers auf andre Schultern zu bürden. Der ehrliche gute Wille, den Perennis zur Rettung des Apollonius sonst allenthalben bethätigt und hier ausspricht, lässt jenen die anders geartete Wirklichkeit, dass eben doch Perennis in irgend einer Form als Richter das Urteil gefällt haben muss, übersehen. Andrerseits mag er in richtiger Würdigung der Allgemeinheit des Senatus-Consultum, der Basis des Urteils, doch auch nicht geradezu solch ein allgemeines SC. als eine richterliche Sentenz für den concreten Einzelfall ausgeben, wie das später Hieronymus scrupellos thut. Daher des Eusebius vorsichtiges *ὡσάν* und sein unbestimmtes *ἀπὸ δόγματος* (ohne Artikel). Ihm als Christen, der von den Anschauungen der staatsfreundlichen Apologeten erfüllt ist, widerstrebt es endlich, das bestimmte nackte Verbot des Christentums seitens des Senates aus den Akten in seiner Regeste anzuführen; er begnügt sich statt dessen ausweichend (*μηδ' ἄλλως ἀφεῖσθαι κτλ.*) mit einer allerdings etwas fadenscheinigen Charakteristik leidiger „alter" Grundsätze im üblichen Verfahren der Staatsbehörden wider die Christen, wie wir sie oben bereits zur Frage der Fortführung des Apolloniusprocesses erörtert haben.

Nur einen wichtigen Punkt vermag das Schweigen des Eusebius über die Mitwirkung des Perennis zur Verurteilung des Apollonius vielleicht nochmals überraschend zu bestätigen: nämlich dies, dass das Protokoll, welches dem Eusebius über die Verhandlungen vorlag, genau nur so weit reichte, als es uns wiedergeschenkt ist, das heisst, dass es schon ebensowenig für Eusebius wie für uns von dem formellen Aussprechen des Todesurteils durch Perennis oder von seinem Wortlaute etwas enthielt. Das Protokoll bricht vorher ab. Der Richter hat das Urteil sonach, wie üblich, selbst bloss schriftlich entworfen, aber die

Verlesung dem praeco seines officium überlassen [1]). A, v. 45[b] berichtet nur summarisch das Faktum des Todesbefehls.

Das Todesurteil aber lautete auf Enthauptung des Christen. Diese Strafe muss Eusebius schon im Zusatze des Redaktors seiner Vorlage zu dem Protokolle vorgefunden haben, er setzt sie als Thatsache auch in seine Regeste c. 21, 4: *κεφαλικῇ κολάσει . . . τελειοῦται* ein. Damit stimmt A, v. 45[b], der ausserdem Perennis als den Urheber dieses Strafbefehls ausdrücklich nennt. Es ist die Erfüllung der Zusage des Perennis am Schlusse des Protokolles § 45[a]: *πλὴν φιλανθρώπως χρήσομαί σοι ἐν τῷ θανάτῳ.* Die willkürliche, aus Missbrauch der Eusebiusregeste h. e. V; 21, 2 f. stammende Abänderung des G, statt der Enthauptung die schimpfliche Sklavenstrafe des crurifragium § 45[b] zu erzählen, richtet sich jener Zusage § 45[a] gegenüber selbst.

Apollonius dankt kurz für dieses Urteil Gott (A, v. 46).

Und nach der harten Sitte der Zeit scheint alsbald auch in diesem Falle dem Urteile die Strafvollstreckung auf dem Fusse gefolgt zu sein [2]). A, v. 47 berichtet: „Und die Henker führten ihn sofort ab und enthaupteten ihn". Die Abführung geschah jedenfalls nach dem üblichen einen Richtplatze, der für Rom vor dem esquilinischen Thore lag [3]). Die Hinrichtung hatte überdies den Anheimfall der Güter an den Fiskus zur Folge [4]).

Der rasche Vollzug der Strafe am selben Tage der Urteilsfällung ergiebt sich übrigens nochmals bei der folgenden Erörterung, welche über den Tag des Martyriums noch anzustellen ist. Das Nachwort des G bringt nämlich am Schlusse die Nachricht: *Ἐμαρτύρησεν ὁ τρισμακαριώτατος Ἀπολλώς, ὁ καὶ Σακκέας, πρὸ ἕνδεκα καλανδῶν μαΐου,* nennt also den 21. April als Märtyrertag. Das widerspricht zunächst der bisherigen Überlieferung, welche den 18. April als diesen Tag festhielt, — so martyrologium Hieronymianum, Ruinart und die Bollandisten [5]).

---

1) Vgl. oben S. 41, A. 4 und Geib, a. a. O. S. 665 u. 477.
2) Vgl. Justin, apol. II, 2; mart. Polyc. c. 21 f.
3) Tacitus, ann. 2, 32.
4) Dig. 48; XX (de bonis damnatorum), l. 1 u. 2. Vgl. A, v. 28.
5) Vgl. K. J. Neumann, Der röm. Staat u. d. allgem. Kirche, S. 288, 2;

Aber die Abweichung beider Überlieferungen von einander wird schwerlich eine rein zufällige sein; es liegt zu nahe, den Unterschied der drei Tage mit der dreitägigen Zwischenzeit der ersten und zweiten Gerichtsverhandlung zuvörderst zusammenzuhalten und die erste Verhandlung am 18., die zweite am 21. April geführt zu denken, mit der Strafvollstreckung im unmittelbaren Gefolge. Zu solcher Annahme kann folgende weitere Beobachtung ermutigen. Eine Einsicht in den Anfang der acta Scillitanorum [1]) kann lehren, dass den Gerichtsprotokollen in ähnlicher Weise Consulnjahr, Tag, Gerichtsstätte als Vorbemerkung vorangesetzt gewesen sein werden, wie nach unsrer sicheren Kenntnis derartige Angaben auf jedem Klaglibell in beliebiger Sache stehen mussten [2]). Diese Vorbemerkung würde zum Protokoll der ersten Verhandlung nach unsrer Annahme XIV. cal. Maj. genannt haben müssen. Leider ist uns weder durch G noch A, wie sie vorliegen, eine Spur davon überliefert. Aber mit andren Aktenabschriften muss doch dieser Anfangstag irgendwie überliefert und dann um so fester im Gedächtnis gehalten worden sein, je unsicherer die Daten des weiteren Processverlaufs an manchem Orte geworden zu sein scheinen, wie die Variationen z. B. bei A, v. 10: „ein" Tag, v. 11: „Nach drei Tagen, v. 43 und 44: „in der Nacht", zeigen. Im Gefolge dieser Unsicherheit jener Daten wird nun der erste, noch feststehende Tag, d. h. der 18. April, als einzig sicherer Tag schliesslich dort zum Gedächtnistage der Natalitien erhoben worden sein [3]). Daneben aber hat eine andre Recension, wie sie nun-

auch Tillemont, mémoires pour s. à l'hist. eccl. tom. III, p. I, S. 98. Eine Vatikanhandschrift giebt den 19. April.

1) Es können beide Recensionen, die griechische Usener's und die lateinische Robinson's verglichen werden.

2) Dig. 48; II, l. 3, prooem.: „Libellorum inscriptionis conceptio talis est: Consul et dies ..."

3) Es scheint mir sehr möglich, dass ein ähnliches Verhältnis bezüglich der Perpetuamärtyrer obwaltet. Nach den von den Bollandisten gesammelten Zeugnissen — vgl. Ruinart, acta mart. sinc. p. 135 sub 3, J. K. Neumann, a. a. O. 299 — ist der 7. März als ihr Märtyrertag in der altchristlichen Kirche festgehalten worden. Zugleich aber ist nach mart. Perp. c. VII als Todestag der Geburtstag des Cäsars Geta ausersehen. Dieser aber fiel auf den 27. Mai (Wirth, Quaest. Severianae p. 51; vita Getae 3, 1). In diese bisher unvereinbaren Daten käme sofort Klarheit,

mehr in dem neugefundenen G vorliegt, das Verhältnis der beiden Verhandlungstage (§ 10: *δίδωμί σοι ἡμέραν* mit unbestimmter Frist zu § 11: *Μεθ' ἡμέρας τρεῖς*) genauer bewahrt und datiert die zweite Verhandlung nun am Schlusse auf den 21. April, aber damit zugleich auch den Todestag auf diesen Termin.

---

wenn der 7. März als Tag des Märtyrerzeugnisses und der Aburteilung vor dem öffentlichen Gerichte, dagegen der 27. Mai als Todestag angenommen werden könnte. Mit dem Tag des „Zeugnisses" beziehungsweise der dadurch herbeigeführten Verurteilung waren die Märtyrer ohnehin sofort „servi poenae" (Dig. 48; XIX. l. 12, vgl. l. 17 u. l. 29), und es war damit in den Augen der Christen (Eus. h. e. V; 2, 2.) ihr Todesleiden begonnen und entschieden.

III.

Acta S. Apollonii.

Vorbemerkung: In nachfolgenden Blättern ist die erste Stelle den griechischen acta eingeräumt. Zum Zwecke ihrer Emendation standen uns vorzügliche Photographien der betreffenden Blätter des Cod. Paris. gr. No. 1219 (olim Colbertinus 4137) aus der Offizin von Berthaud Frères in Paris zu Gebote. Aus demselben Codex hat H. Usener (Bonn 1877) die acta Timothei ediert. Er teilt die Handschrift dem XI. oder XII. Jahrhunderte zu. Über die Handschrift und ihren sonstigen Inhalt spricht Henri Omont, Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la bibliothèque nationale, Tom. I, p. 270 (Paris 1886). Da es für einen Emendationsvorschlag in § 26 von Interesse ist, die Länge der *στίχοι* des Codex zu kennen, haben wir ausser den Folien die Zeilen der Handschrift im Textdruck durch einen feinen Strich bemerklich gemacht und die Ziffer derselben am Rande hinzugefügt. Unter möglichster Wahrung der bisherigen Einteilung haben wir abweichende Vorschläge durch [] angedeutet oder eine Scheidung in [a] und [b] eingestellt.

Über den Abdruck der Übersetzungen A und G ist vorauszuschicken, dass die Stellen, welche dem Armenier oder dem Griechen eigentümlich sind, von dem sonst parallelen Texte durch Sperrdruck unterschieden sind; diejenigen Stellen, in welchen eine Abweichung der Überlieferung erkennbar scheint, sind durch Schrägdruck gekennzeichnet.

Durch die Anmerkungen zum griechischen Texte und das beigefügte Register hoffen wir ausser auf die staatsrechtliche Würdigung der Urkunde auch auf die dogmengeschichtliche Bedeutung der kurzen, doch inhaltreichen „Apologie“ des Apollonius einige Aufmerksamkeit zu lenken.

Μαρτύριον τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου
|Ἀπολλώ, τοῦ καὶ Σακκέα.
Κύριε, εὐλόγησον.

|Ἐπὶ Κομόδου βασιλέως γεναμένου διωγμοῦ |κατὰ τῶν χριστιανῶν, Περέννιός τις ἦν ἀν|θύπατος τῆς Ἀσίας. Ἀπολλὼς δὲ ὁ ἀπό|στολος, ἀνὴρ ὢν εὐλαβής, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, φοβούμενος τὸν κύριον, συλληφθεὶς προσήχθη.

§ 1. *|Οὗ προσαχθέντος, Περέννιος ὁ ἀνθύπατος |εἶπεν·*

---

prooem.] *Μαρτύριον κτλ.*: Die griech. Recension lässt das Schriftstück als Akten des NTlichen Apollos, des Alexandriners, erscheinen (actorum 18, 24. 1. Kor. 3, 5), fügt aber das schwer verständliche Beiwort *τοῦ καὶ Σακκέα* hinzu, vielleicht eine Erinnerung an den Philosophen Ammonius Sakkas (den „Sacktrager"), vielleicht = „Asket", vgl. A und A. Harnack, Theol. Litztg. 1895 No. 23, Sp. 591/92. Die Rivalität der die *πῆρα* oder *τὸ σάκιον* tragenden Cyniker mit dem „christlichen Philosophen" Apollonius, vgl. § 33, spricht für letztere Deutung. —

κύριε εὐλόγησον: gottesdienstliche Formel zur Einleitung der Vorlesung des Aktenstücks an den Natalitien, vgl. § 47, den erbaulichen Teil des Vorwortes von A vertretend. — *Ἐπὶ Κομόδου κτλ.* Vorwort über Zeit und Anlass der §§ 1—45 folgenden Verhandlung, dem § 3 entnommen. Die griechische Form des Namens Perennis (vgl. Dio, ep. 72; 13, 1) ist bewahrt. Der Gardepräfekt (= Chiliarch: A), vgl. O. Hirschfeld, Untersuchgn. auf d. Gebiet d. röm. Verwaltungsgesch. 1. Bd. 1877, S. 227 No. 43, ist zum Statthalter von Asia, der klassischen Provinz christlicher Martyrien, umgewandelt. Die bessere Erinnerung des A „im grossen Rom" vermochte der Verfasser dieses Vorwortes dem eigentlichen Aktenstücke § 1—45 nicht zu entnehmen. Ein Vergleich von A und G zeigt, dass das ganze Vorwort freie Kombination ist.

§ 1.] G erwähnt weder hier noch im Vorwort den Senat. (Über den Zusammenhang dieser Nachricht des A mit Eusebius siehe Harnack zu A). Zu *οὗ προσαχθέντος* vgl. § 11 *ἀχθῆναι* bez. *κληθῆναι*.

A. (Burchardi).

Martyrium des heiligen *Apollonius*, des Asketen.

Denen, die das Gute wollen und die im Glauben an Gott fest sind, wird vom allspendenden Christus die Krone der Gerechtigkeit bereitet; denn die Erwählten Gottes werden zu dieser Gerechtigkeit berufen, weil sie den Kampf gut und geduldig ausgekämpft haben, und sie werden das erlangen, was Gott, der nicht lügt, denen, die ihn lieben und von ganzem Herzen an ihn glauben, versprochen hat. Einer von diesen war der selige Märtyrer und der mutige Kämpfer Christi *Apollonius*. Indem er *im grossen Rom* das gute Zeugnis ablegte und in das uns versprochene jenseitige Leben eilte, wurde er den heiligen Märtyrern Christi beigezählt. *Der Selige legte sein Zeugnis vor dem Senate und dem Chiliarchen Terentius ab*, indem er ihnen offen antwortete. *Seine Akten lauteten wie folgt:*

v. 1. Der *Präfekt Terentius* befahl, ihn *vor den Senat* zu bringen, und sagte zu ihm:

G.

Martyrium des heiligen *und hochberühmten Apostels Apollos*, des Asketen.

Herr, sei gnädig!

Als unter Kaiser Commodus eine Verfolgung wider die Christen geschah, war ein gewisser *Perennis Statthalter Asia's. Apollos aber der Apostel*, ein frommer Mann, *Alexandriner von Geburt*, der den Herrn fürchtete, ward ergriffen und vorgeführt.

§ 1. Als der vorgeführt war, sprach *Perennis der Statthalter:*

[§ 1b] Ἀπολλώ, χριστιανὸς εἶ;

§ 2. Ἀπολλὼς εἶπεν· Ναί, χριστιανός εἰμι· καὶ διὰ τοῦτο 2
τὸν θεὸν τὸν ποι|ήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν 3
θάλασσαν |καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς σέβομαι καὶ φοβοῦμαι. 4

§ 3. |Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· Μετανόησον, |πεισθείς 5
μοι, Ἀπολλώ, καὶ ὄμοσον τὴν τύχην τοῦ |κυρίου ἡμῶν Κομό- 7
δου τοῦ αὐτοκράτορος.

§ 4. Ἀπολλὼς |δέ, ὁ καὶ Σακκέας, εἶπεν· Ἄκουσόν μου 8
νουνεχῶς, |Περέννιε, περὶ σεμνῆς καὶ νομίμου ἀπολογίας |μέλλον- 9
τος ποιεῖσθαί σοι τὸν λόγον. Ὁ μετανοῶν |ἀπὸ δικαίων καὶ ἀγα- 11
θῶν καὶ θαυμασίων ἐντο|λῶν τοῦ θεοῦ ἀθέμιτος καὶ ἀνόσιος καὶ 12
ἀληθῶς |ἄθεός ἐστιν· ὁ δὲ μετανοῶν ἀπὸ πάσης ἀδικίας καὶ 13.
ἀνομίας καὶ εἰδωλολατρείας καὶ δια|λογισμῶν πονηρῶν, καὶ 15
φεύγων τὰς ἀρχὰς τῶν |ἁμαρτημάτων, καὶ ὅλως μὴ ἐπιστρέ- 16

---

6. cod. *πισθείς| ὤμοσον* 12. *ἀθέμητος* 14. *εἰδολωλατρείας* 16. *ἁμαρτιμάτων*

---

§ 1b.] Beginn des wirklichen Protokolles. Dagegen ist A, v. 1b freie Vorwegnahme von § 3 u. § 7 nach andren Mustern, z. B. acta Carpi 4, T. u. U. Bd. III. H. 4. 433 ff. Die Anreden des G „Bist du Christ?“ § 1b, „Ändre deinen Sinn . . . schwöre“ § 3, u. „opfre“ § 7, haben den Vorzug der Klarheit und logischen Fortschritts.

§ 2.] Antwort: Christ d. h. „Monotheist“ vgl. acta proc. Cypriani 1. Cyprianus episcopus dixit: „Christianus sum et episcopus. Nullos alios deos novi nisi unum et verum deum, qui fecit caelum et terram, mare et quae sunt in iis omnia“ und acta Pionii ed. O. v. Gebhardt, c. VIII. *Τὸν θεὸν τὸν παντοκράτορα τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς καὶ πάντας ἡμᾶς, . . .* und passio Pionii (ed. Ruinart) c. XIX: „Deum . . qui fecit caelum et terram et mare“ — Die Weigerung des Opfers hat G gegen A erst in § 7, nach dem Gedankenfortschritte unsres Erachtens an richtiger Stelle.

§ 3.] Dem freimütigen Bekenntnisse setzt P. sofort das übliche (vgl. mart. Polyc. 8, 2. 9, 2. Tert., apol. c. 28) Ansinnen der Verleugnung entgegen: *Μετανόησον* und zwar: 1.) *ὄμοσον*. — *Κόμοδος* (180—192 n. Chr.) ist *αὐτοκράτωρ*. — Des A „der kaiserlichen Befehle wegen“ ist freie Bearbeitung nach dem Muster andrer Martyrien. Schwerlich hatte Commodus einen Befehl, geschweige eine Vielheit solcher erlassen, Eus. h. e. V; 21, 1. Auf solche früherer Kaiser aber greift P. kaum zurück: beim Christenrechte, das als Ausfluss der Coërcition auf dem Gebiete der Religionspolizei anzusehen ist, gab gerade der Wille des jedesmal an der Regierung befindlichen Kaisers den Hauptausschlag. Vgl. S. 80 ff. u. 86 f.

§ 4. u. 5.] Antwort auf das *μετανόησον*. — § 4.] *ἀληθῶς ἄθεος*. Diese Worte sind sofort ursprünglich griechisch gesprochen, vgl. mart. Polyc. 9, 2.

A.

„Apollonius, warum widersetzest du dich den unbesiegbaren Gesetzen und dem Befehle der Kaiser und warum willst du nicht den Göttern opfern?“

v. 2. *Apollonius* antwortete: „Weil ich ein Christ bin und Gott fürchte, der Himmel und Erde geschaffen hat, *und nicht den eitlen Götzen opfre*“.

v. 3. Der *Präfekt* sagte: „Aber du sollst eine solche Gesinnung bereuen *der kaiserlichen Befehle wegen* und bei dem Glücke des Autokrator Commodus schwören“.

v. 4. *Apollonius* antwortete: „Höre mit Einsicht auf diese meine Antwort. Einer, der gerechte und gute *Thaten* bereut, wahrlich ein solcher ist gottlos und hoffnungslos. Aber wer ungerechte Thaten und böse Gedanken bereut und sich ihnen nicht wieder zuwendet, ein solcher ist gottliebend und lebt der Hoffnung.

G.

[§ 1b]. *„Apollo, bist du Christ?“*

§ 2. *Apollos* antwortete: „Ja, ich bin Christ; und deswegen verehre und fürchte ich Gott, der den Himmel und die Erde und das Meer und alles, was darinnen ist, gemacht hat“.

§ 3. *Perennis der Statthalter* sagte: „Ändre deinen Sinn, *mir gehorchend*, Apollos, und schwöre bei der Tyche unsres Herrschers des Autokrator Commodus“.

§ 4. *Apollos* aber, der Asket, antwortete: „Schenke mir aufmerksam Gehör, Perennis, da ich jetzt im Begriffe bin, bezüglich ernstgemeinter und gesetzlicher Rechtfertigung dir Vortrag zu halten. Einer, welcher von gerechten, guten und bewundernswerten *Geboten Gottes* hinweg seinen Sinn kehrt, ist gesetzlos und ruchlos und wahrhaft „gottlos“. Aber wer von jeglicher Ungerechtigkeit und Ungesetzlichkeit und Götzendienerei und bösen Gedanken seinen Sinn kehrt

Zum Gedanken des *μετανόησον* cf. mart. Polyc. 11, 1. . . *ἀμετάθετος γὰρ ἡμῖν ἡ ἀπὸ τῶν κρειττόνων ἐπὶ τὰ χείρω μετάνοια· καλὸν δὲ μετατίθεσθαι ἀπὸ τῶν χαλεπῶν ἐπὶ τὰ δίκαια.* — Zu *τὰς ἀρχὰς τῶν ἁμ.* vgl. § 36, Eph. 6, 12 u. Col. 2, 15, ferner zur Sache, bes. zu *ἐπιστρέφων ἐπ' αὐτὰ*, Jac. 5, 19 u. 20.

φων ἐπ᾽ αὐτά, ὁ τοιοῦτος δίκαιός ἐστιν. § 5. Καὶ πίστευσον ἡμῖν, Περέννιε, ἐξ αὐτῆς τῆς ἀπολογίας, ὅτι τὰς σεμνοπρεπεῖς καὶ λαμπρὰς ἐντολὰς μεμαθήκαμεν ἀπὸ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ. τοῦ γιγνώσκοντος πάντας τοὺς διαλογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων.

§ 6. Προσέτι δὲ καὶ μηδὲ ὅλως ὀμνύναι, ἀλλ᾽ ἐν πᾶσιν ἀληθεύειν ὑπ᾽ αὐτοῦ προστετάγμεθα· ὅρκος γὰρ μέγας ἐστὶν ἡ ἐν τῷ ναὶ ἀλήθεια, καὶ διὰ τοῦτο χριστιανῷ ὀμνύναι αἰσχρόν· ἐκ γὰρ ψεύδους ἀπιστία, καὶ δι᾽ ἀπιστίαν πάλιν ὅρκος. Βούλει δὲ ὀμνύναι με ὅτι καὶ βασιλέα τιμῶμεν καὶ ὑπὲρ τοῦ κράτους αὐτοῦ εὐχόμεθα; ἡδέως ἂν ὀμόσαιμι ἀληθεύων τὸν ὄντως θεὸν τὸν ὄντα, τὸν πρὸ αἰώνων, ὃν χεῖρες αὐκ ἐποίησαν ἀνθρώπων, τοὐναντίον δὲ αὐτὸς ἄνθρωπον ἀνθρώπων ἔταξεν βασιλεύειν ἐπὶ τῆς γῆς.

§ 7. Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· Ὃ λέγω σοι ποίησον

---

1. ἐσχρόν 2. ἀπιστεία | ἀπιστείαν

---

§ 5.] ἀπὸ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ: A „von Christus". — Zu τοῦ γιγνώσκοντος vgl. ps. 93 (94), 11. (LXX) u. sap. Sal. 1, 7 f.

§ 6.] Antwort auf ὅμοσον § 3. Unter Bezugnahme auf Matth. 5, 34 u. 37, cf. Jac. 5, 12, Justin, apol. I, 16 schlichte Darlegung der Stellung der Christen zur Eidesfrage. Doch kommt Ap. dabei dem P. äusserst weit entgegen mit dem Anerbieten, dennoch einen Eid, nämlich einen solchen bezüglich der Ehrung des Kaisers durch die Christen, leisten zu wollen. — Zu Βούλει δὲ κτλ. vgl. Rom. 13, 1, sap. Sal. 6, 3, mart. Polyc. 10, 2, Tert. apol. c. 32: Nos judicium dei suspicimus in imperatoribus, qui gentibus illos praefecit. Id in eis scimus esse quod deus voluit, ideoque et salvum volumus esse quod deus voluit et pro magno id juramento habemus. cf. c. 33: Sed quid ego amplius de religione atque pietate Christiana in imperatore? quem necesse est suspiciamus ut eum quem dominus noster elegit, . . . Caesar, a nostro deo constitutus . . . Satis habeat appellari imperator. Grande hoc nomen est, quod a deo traditur. cf. c. 34: Dicam plane imperatorem dominum, sed more communi, sed quando non cogor ut dominum dei vice dicam. Ceterum liber sum illi. Dominus enim meus unus est deus omnipotens aeternus idem qui et ipsius. — Zu ὃν χεῖρες οὐκ ἐποίησαν vgl. sap. Sal. 13, 10. — Beachte ἄνθρωπον ἀνθρώπων. — Zu ἔταξεν βασιλεύειν vgl. § 8 u. 9 u. sap. Sal. 6, 1—3.

§ 7.] P. wiederholt d. μετανόησον § 3, und zwar verlangt er: 2.) θύσον; es ist ganz die Reihenfolge des Plinius Sec. ep. l. X, 96, 5: cum praeeunte me deos appellarent et imagini tuae . . . . cum simulacris numinum . . . ture ac vino supplicarent. — Ἀπολλώ, diese eingestreute Anrede hellt

A.

v. 5. Und jetzt habe ich *die feste Absicht* das schöne und herrliche Gebot Gottes *zu bewahren,* welches ich von meinem *Herrn Christus* gelernt habe, der die menschlichen Gedanken kennt und sieht, was im Geheimen und öffentlich geschieht.

v. 6. Es ist besser überhaupt nicht zu schwören, sondern friedfertig und wahrhaftig zu leben. Denn *der grösste* Eid ist die Wahrheit, und deshalb ist es unziemlich *im Namen Christi* zu schwören; aber um der Lüge willen ist das Misstrauen und um des Misstrauens willen ist der Eid da.

Ich will wahrhaftig schwören bei dem wahren Gott, *obschon wir* auch den Kaiser ehren und für seine Majestät Gebete darbringen".

v. 7. Der *Präfekt* antwortete:

G.

und die Herrschaft der Sünden flieht nnd gar nicht zu ihnen zurück sich wendet, ein solcher ist gerecht. § 5. Und glaube uns, *Perennis, aus eben dem Gesichtspunkte der Rechtfertigung,* dass wir die verehrungswürdigen und herrlichen Gebote von dem *Logos Gottes* gelernt haben, der alle Gedanken der Menschen kennt.

§ 6. Nun sind wir zudem von ihm angewiesen, auch nicht einmal überhaupt zu schwören, sondern in allen Stücken wahrhaftig zu sein. Denn *ein gewaltiger* Eid ist schon die *auf dem „Ja" beruhende* Wahrheit, und deswegen ist *einem Christen* zu schwören unziemlich. Nämlich zufolge der Lüge ist Misstrauen, und wegen des Misstrauens wieder ist der Eid da.

Willst du aber, dass ich schwöre, dass wir den Kaiser auch ehren und für seine Majestät beten? — so will ich wohl gern Wahrheit bezeugend schwören bei dem wirklichen Gott, dem Seienden, dem der von Ewigkeit her ist, den Menschenhände nicht gemacht haben, der dagegen aber selbst einen Menschen über Menschen zur Königsherrschaft auf Erden geordnet hat".

§ 7. *Perennis der Statthalter*

καὶ μετανόησον, Ἀπολλώ, καὶ θῦσον τοῖς θεοῖς καὶ τῇ εἰκόνι 10
τοῦ αὐτοκράτορος Κομόδου. 11

§ 8. Ὁ δὲ Ἀπολλὼς μειδιάσας εἶπεν· Περὶ μετανοίας καὶ 11
ὅρκου, Περέννιε, δέδωκά σοι τὴν ἀπολογίαν, περὶ δὲ θυσίας 12
ἄκουσον· θυσίαν ἀναίμακτον καὶ καθαρὰν ἀναπέμπω κἀγὼ 14
καὶ πάντες χριστιανοὶ τῷ παντοκράτορι θεῷ τῷ κυριεύοντι 15
οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάσης πνοῆς, τὴν δι' εὐχῶν μάλιστα 17
⟨ὑπὲρ νοητικῶν⟩ καὶ λογικῶν εἰκόνων τῶν τεταγμένων ὑπὸ 18
τῆς προνοίας τοῦ θεοῦ βασιλεύειν ἐπὶ τῆς γῆς. § 9. Διὸ καθ' 19
ἡμέραν κατὰ πρόσταγμα δικαίας ἐντολῆς εὐχόμεθα τῷ κατοι- 21
κοῦντι ἐν οὐρανοῖς θεῷ ὑπὲρ τοῦ βασιλεύοντος ἐν τῷδε τῷ 23
κόσμῳ Κομόδου, εἰδότες ἀκριβῶς ὅτι οὐχ ὑπὸ ἄλλου τινός 23

---

10. εἰκόνη 11. μηδιάσας 17. ⟨ὑπὲρ νοητικῶν⟩ v. Gebhardt, cf. A | λογηκᾶν 22. εἰδότες cf. A: cod. (et Boll.) εἰδόντες

---

auf, dass das in A geforderte Opfer für Apollo ein Missverständnis aus der Textverderbnis des Namens Ἀπολλώνιε sein muss.

§ 8.] G: μειδιάσας vgl. acta Carpi § 10 Min. Felix, Oct. 37, 1: „Christianus .. horrorem carnificis irridens inculcat", a. Pionii (ed. Ruinart) c. 7: „Rides? — Rideo si deus vult quia christiani sumus". mart. Pionii gr. (ed. O. v. Gebhardt) c. VII, 5: μειδιώσης δὲ τῆς Σαβίνης κτλ. — Gegen die Opferforderung § 7 hebt A. das unblutige u. reine Opfer der Christen hervor: θυσία καθαρὰ vgl. Διδαχή c. 14; Justin, Dial. 117: θυσίας καθαρὰς καὶ εὐαρέστους; Min. Fel. Oct. 32, 2: ... cum sit litabilis hostia bonus animus et pura mens et sincera conscientia. Tert. ad Scap. 2: Itaque sacrificamus pro salute imperatoris, sed deo nostro et ipsius, sed quomodo praecepit deus, pura mente. Es geschieht 1.) δι' εὐχῶν μάλιστα vgl. Hebr. 13, 15: Justin, dial. 117: ... εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι ὑπὸ τῶν ἀξίων γενόμεναι τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσιν τῷ θεῷ θυσίαι; Tert. apol. 30: affers opimam et maiorem hostiam ... orationem de carne pudica de anima innocenti de spiritu sancto profectam. Es geschieht 2.) ὑπὲρ νοητικῶν καὶ λογικῶν εἰκόνων. Vor καὶ d. W. ὑπὲρ νοητικῶν einzusetzen, rät A und § 9 — zu λογικῶν vgl. Col. 3, 10 mit 1. Cor. 11, 7. — Zu εἰκὼν vgl. 1. Mos. 1, 27 f. (LXX); sap. Sal. 2, 23; ad Diogn. 10, 2: .. οὓς ἐκ τῆς ἰδίας εἰκόνος ἔπλασε; — Zu τεταγμένων ... βασιλεύειν vgl. § 6 und § 9 u. Theophil ad Autol. I, 11: ... ἄνθρωπος, ὑπὸ θεοῦ τεταγμένος, οὐκ εἰς τὸ προσκυνεῖσθαι ἀλλὰ εἰς τὸ δικαίως κρίνειν.

§ 9.] Solche Opfer betreffen besonders des Kaisers Wohlergehen, vgl. Justin, apol. I, 17: Ὅθεν θεὸν μὲν μόνον προσκυνοῦμεν, ὑμῖν δὲ πρὸς τὰ ἄλλα χαίροντες ὑπηρετοῦμεν, βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας ἀνθρώπων ὁμολογοῦντες καὶ εὐχόμενοι μετὰ τῆς βασιλικῆς δυνάμεως καὶ σώφρονα τὸν λογισμὸν ἔχοντας ὑμᾶς εὑρεθῆναι, Athen., suppl. 37: ... περὶ μὲν τῆς

A.

„*Nun tritt näher* und opfre *dem Apollo* und den andren Göttern und dem Bilde des Kaisers".

v. 8. *Apollonius* antwortete: „Wegen der Sinnesänderung und des Eides habe ich die Antwort gegeben. Was aber die Opfer betrifft, so bringen wir, ich und alle Christen, ein unblutiges Opfer Gott dar, dem Herrn des Himmels, der Erde, des Meers und aller Wesen, zum Besten der geistigen und vernünftigen Ebenbilder (scil. Gottes), die von der göttlichen Vorsehung bestimmt sind, auf Erden zu herrschen.

v. 9. Deshalb beten wir gemäss dem Befehle des *göttlichen* Gebotes zu dem, der im Himmel wohnt, der der alleinige Gott ist, damit *jene mit Gerechtigkeit über die Erde herrschen mögen*, indem wir sicher wissen, dass von keinem andern son-

G.

sprach: „*Was ich dir sage, thue und kehre deinen Sinn, Apollos*, und opfre den Göttern und dem Bilde des Autokrator Commodus".

§ 8. *Apollos* aber sprach lächelnd: „Über Sinnesänderung und Eid, *Perennis*, habe ich dir die Rechtfertigung gegeben, bezüglich des Opfers aber höre: Ein Opfer unblutig und rein bringe auch ich und alle Christen dem allmächtigen Gotte, dem Herrscher über Himmel und Erde und alles, was Odem hat, nämlich das (scil. Opfer) in Form von Gebeten vornehmlich ⟨zum Besten geistiger⟩ und vernünftiger Ebenbilder (Gottes), als die von Gottes Vorsehung geordnet sind, auf der Erde zu herrschen.

§ 9. Deshalb beten wir tagtäglich nach Vorschrift *rechten* Gebotes zu Gott, der im Himmel wohnt, zum Besten des *Commodus, der auf dieser Erde König ist*, indem wir dabei sicher wissen, dass er nicht von irgend einem anderen sondern

---

ὑμετέρας εὐχόμεθα ἵνα παῖς κτλ., Theophil. ad Autol. I, c. 11, Tert. apol. 39: Oramus etiam pro imperatoribus pro ministris eorum etc., vgl. auch Tert. ad Scap. 2 u. apol. 30: Nos enim pro salute imperatorum deum invocamus aeternum . . . precantes sumus semper pro imperatoribus. Vitam illis prolixam, imperium etc., apol. 32: Est et alia major necessitas nobis orandi pro imperatoribus. — πρόσταγμα δικαίας ἐντολῆς: A „göttlichen" Gebotes, vgl. 2. Tim. 2, 1 f. aber auch Prov. 24, 21 f., Theophil. ad Autol. I, c. 11: „Λέγει γὰρ ὁ νόμος ὁ τοῦ θεοῦ· Τίμα, νιέ, θεὸν καὶ βα-

ἀλλὰ ὑπὸ μόνης τῆς τοῦ ἀνικήτου θεοῦ βουλῆς, τοῦ τὰ πάντα ἐνπεριέχοντος, ὡς προεῖπον, βασιλεύει ἐπὶ τῆς γῆς.

§ 10. Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· Δίδωμί σοι ἡμέραν, Ἀπολλώ, ἵνα συμβουλεύσῃς σεαυτῷ περὶ τῆς ζωῆς σου.

§ 11. Καὶ μεθ' ἡμέρας τρεῖς ἐκέλευσεν αὐτὸν ἀχθῆναι· ἦν δὲ πολὺ πλῆθος συγκλητικῶν καὶ βουλευτικῶν καὶ σοφῶν μεγάλων. Καὶ κελεύσας αὐτὸν κληθῆναι εἶπεν· Ἀναγνωσθήτω τὰ ἄκτα Ἀπολλώ. Καὶ ἀναγνωσθέντων αὐτῶν, Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· Τί συνεβούλευσας σεαυτῷ, Ἀπολλώ;

---

fol. 60, 1. βασιλεύειν 10. ἑαυτῶ

σιλέα κτλ.". — τοῦ ἀνικήτου θεοῦ, die seltsame Bezeichnung lässt einen Gegensatz im Sinne des Ap. vermuten. Ist es der zum beliebten Beinamen des Commodus, Ἀνίκητος? Das war der zweite unter den 12 eignen Namen des Comm., nach denen dieser später sogar die Monate bezeichnen liess, vgl. Dio ep. 72; 15, 3 ff., vgl. auch ebenda 20, 2 die Circusanreden: „καὶ κύριος εἶ καὶ πρῶτος εἶ καὶ πάντων εὐτυχέστατος. νικᾷς, νικήσεις, ἀπ' αἰῶνος, Ἀμαζόνιε, νικᾷς."; bei Commodus wohl eine vergleichende Anspielung auf den beliebten Mithras, diesen „unbesieglichen" orientalischen Sonnengott.

§ 10.] Δίδωμί σοι ἡμέραν, vgl. acta Pionii c. XX; auch acta Scill. προθεσμία τριάκοντα ἡμερῶν ὑμῖν ἔστω. Anders ist die Absicht bei mart. Polyc. 10, 1: δὸς ἡμέραν καὶ ἄκουσον. — A ist in Vergleich zu G erweitert durch Reflexionen des Bearbeiters. Die Prägnanz des G stimmt mit der knappen Gemessenheit der Befehle des P. § 1, § 3, § 7 trefflich. Zum letzten Zusatz des A vgl. d. Bem. zu § 11, κληθῆναι.

§ 11.] § 11—45a zweite Processverhandlung:

μεθ' ἡμέρας τρεῖς; im G kein Widerspruch hiergegen wie A, v. 43 u. 44. Das ἀχθῆναι wird sofort mit κληθῆναι näher erklärt, siehe dazu. — G erwähnt erst hier zwar nicht „den Senat" (A v. 1, vgl. prooem.), aber die Gegenwart des πολὺ πλῆθος συγκλητικῶν. — βουλευτικός muss hier, wenn es nicht Tautologie mit συγκλητικός = senatorius sein soll, soviel als σύμβουλος sein, d. h. es bezeichnet Leute von der Qualität, dass sie dem kaiserlichen consilium für die Rechtsprechung angehören (vgl. Mommsen, Staatsrecht 2^2, S. 948 ff.), zum Teil ritterlichen Ranges, vgl. z. B. C. J. Gr. 5895: *M.* Αὐρήλιον Παπίριον Διονύσιον . . . σύμβουλόν τε τοῦ Σεβαστοῦ aus d. Zeit d. Commodus (Dio, 72; 13, 1 u. 14, 3), praefectus annonae, also einer der höchsten Beamten des Ritterstandes und Beirat im kaiserl. consilium, Mommsen, Staatsr. 2^2 (2), S. 997 A. 1. Diesen βουλευτικοί entsprechen in § 25 οἱ ἔχοντες ἐξουσίαν πολλήν. — Die Gegenwart der σοφοὶ μεγάλοι, vgl. § 33, bezeugt die Öffentlichkeit des Kaisergerichts. — κληθῆναι, term. techn., Ap. wird durch den Gerichtsherold „citiert", vgl. Euseb.,

A.

dern allein von dem *König*, der alles in der Hand hält, von Gott auch dieser Kaiser eingesetzt worden ist".

v. 10. Der *Präfekt* antwortete: „Wurdest du denn um zu philosophieren hierher gerufen? Es sei dir ein Tag Bedenkzeit gewährt, auf dass du deinen Vorteil bedenkst und mit dir zu Rate gehst wegen deines Lebens."

Und er befahl ihn *ins Gefängnis* abzuführen.

v. 11. Und nach drei Tagen befahl er ihn vorzuführen und sprach zu ihm: „Welchen Rat gab ich dir?" [resp. „Was für einen Rat hast du für dich gefasst?"]

G.

einzig von dem *Willen des unbesiegbaren Gottes*, dessen, der alle Dinge umfasst, wie ich vorhin sagte, das Königtum auf der Erde hat".

§ 10. *Perennis der Statthalter* sprach: „Ich gebe dir Zeit, *Apollos*, dass du mit dir zu Rate gehest wegen deines Lebens.

§ 11. Und nach drei Tagen befahl er, ihn vorzuführen. Es gab aber da eine zahlreiche Menge von Senatoren, Ratmännern und hochgelehrten Leuten. Und nachdem er den Befehl gegeben, dass jener *gerufen würde*, sprach er: „Es mögen die Akten des *Apollos* verlesen werden". Und nach ihrer Verlesung sprach der *Statthalter Perennis:* „Was hast du bei dir beschlossen, *Apollos?*"

---

h. e. VII; 15, 5. Auch Justin, apol. II, 2 ist *Πτολεμαῖόν τινα, ὃν Οὔρβικος ἐκαλέσατο* zu lesen, da dort das mediale *ἐκολάσατο* keinen erträglichen Sinn hat. Zu d. terminus techn. *καλεῖσθαι* = citare vgl. Geib, a. a. O. S. 593 f. Apollonius ist also in Freiheit. Diese Situation widerspricht dem Zusatz des A, v. 10: „Er befahl ihn ins Gefängnis abzuführen", auch dem *συλληφθεὶς προσήχθη* des Vorwortes in G. — *τὰ ἄκτα Ἀπολλώ* „Processprotokoll" der ersten Verhandlung. Die erste Verhörfrage: „*τί συνεβούλευσας σεαυτῷ;*" knüpft eng an den Schlussbefehl § 10 an, mit welchem demnach das Protokoll schloss, ein Beweis der Genauigkeit unsrer acta praef. in der Überlieferung des G.

§ 12. Ὁ δὲ Ἀπολλὼς εἶπεν· Μένειν με θεοσεβῆ, καθὼς 1
ἐν τοῖς ἄκτοις λογισάμενος ἡμᾶς ὥρισας. 1

§ 13. Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· Διὰ τὸ δόγμα τῆς 1
συγκλήτου συμβουλεύω σοι μετανοῆσαι καὶ σέβειν καὶ προσκυ- 1
νεῖν τοὺς θεούς, οὓς πάντες ἄνθρωποι σέβομεν καὶ προσκυ- 1
νοῦμεν, καὶ ζῆν σε μεθ' ἡμῶν.

§ 14. Ἀπολλὼς εἶπεν· Ἐγὼ μὲν τὸ δόγμα τῆς συγκλήτου 1
γιγνώσκω, Περέννιε· ἐγενόμην δὲ θεοσεβής, ἵνα μὴ σέβωμαι εἴ- 1
δωλα χειροποίητα. Διὸ οὐ μὴ προσκυνήσω χρυσὸν ἢ ἄργυρον ἢ χαλ- 2
κὸν ἢ σίδηρον ἢ ξυλίνους καὶ λιθίνους θεοὺς ψευδωνύμους, οἵτι- 2
νες οὔτε βλέπουσιν οὔτε ἀκοῦουσιν, ὅτι ἔργα τεκτόνων καὶ χρυσο- 2
χόων καὶ τορνευτῶν εἰσιν, γλυφαὶ χειρῶν ἀνθρώπων, καὶ οὐ 2
κινηθήσονται ἀφ' ἑαυτῶν. § 15. Θεῷ δὲ τῷ ἐν οὐρανοῖς λα- 2
τρεύω καὶ αὐτῷ μόνῳ προσκυνῶ, τῷ πᾶσιν ἀνθρώποις ψυχὴν 3
ζῶσαν ἐνφυσήσαντι καὶ πᾶσι τὸ ζῆν καθ' ἡμέραν ἐπαντλοῦντι. 4

---

11. *μένην* 12. *ὁ ἀνθύπα* in marg. 15. *σέβωμεν* 19. *σέβομαι* 22. *βλέπωσιν* 22/23. *ἀκούωσιν* fol. 60v., 1. *κεινηθείσωνται*

---

§ 12.] Bezugnahme auch des Ap. auf das Protokoll. Er bestätigt die Fassung desselben § 1—10 als zutreffend. Diese greifbare Frische fehlt bei A.

§ 13.] Erste Erwähnung eines *δόγμα τῆς συγκλήτου* vgl. § 23. Die nochmalige Erwähnung bei A, v. 13, auch am Schlusse, erscheint als überflüssiger Zusatz; ebenso das „als elend zu sterben" des A.

§ 14.] *δόγμα τῆς συγκλήτου*, nicht nach A: *παντοκράτορος θεοῦ*. Denn der logische Fortschritt und klare Gegensatz spricht für G: Trotz des Senatsbeschlusses, welcher (§ 13) ein *μετανοῆσαι* bedingt, den Ap. kennt, huldigt Ap. christlichen Grundsätzen. — Diese sind: (Teil I. § 14—22.) Gegensatz zu allem Götzendienst, der:

a) im Allgemeinen nichtig ist § 14—16a; denn *α*.) die Götzen sind falsche § 14, *β*.) Gott aber ist lebenspendend § 15, daraus *γ*.) zieht § 16a das Facit;

b) im Besonderen sündig ist § 16b—22; denn er verehrt: *α*) (§ 16b—19) tote Dinge, *β*) (§ 21a) Dinge des Pflanzenwachstums, *γ*) (§ 21b) Dinge des Tierreichs, *δ*) (§ 22) menschlich gedachte Götzen; Facit. — Die Klarheit der Anordnung des ganzen I. Teiles ergiebt für G einen grossen Vorzug vor A.

Zu I, a) (§ 14—16a) vgl. act. 17, 24—29, ep. ad Diogn. 2, 2 ff. insbesondere zu *α*) (§ 14) Jes. 44, 9—20 (40, 19 f.), Habakuk 2 (3), 18. — *εἴδωλα χειροποίητα* Ps. 115, 4. 135, 15., sap. Sal. 13, 10 ff., Justin, apol. I, 9. — *θεοὺς ψευδωνύμους* Jer. 10, 14. (LXX) 51, 17., sap. Sal. 14, 21., Rom. 1, 25.

§ 15.] I, a) *β*. — *ψυχὴν ζῶσαν* vgl. 1. Mos. 2, 7. (LXX), sap. Sal. 15, 11.

A.

v. 12. *Apollonius* antwortete: „Ich bin und bleibe gottverehrend, *wie ich vorher gesagt habe*".

v. 13. Der *Präfekt* antwortete: „Um der Sentenz des Senates willen gebe ich dir den Rat, zu bereuen und den Göttern *zu opfern*, denen die ganze Erde Anbetung und Opfer darbringt; denn es ist vorteilhafter für dich mit uns zu leben als elend zu sterben. Ich glaube, dass du der Sentenz des Senates nicht unkundig bist."

v. 14. *Apollonius* sagte: „Ich kenne die Sentenz *des allmächtigen Gottes*. Ich bin und bleibe gottverehrend und ich bete nicht an die Idole, die von Händen gemacht sind, die von Gold und Silber und Holz sind, die nicht sehen und nicht hören, weil sie das Werk von Menschenhänden sind, *und die wahre Verehrung Gottes kennen sie nicht.*

v. 15. Aber ich habe gelernt, den himmlischen Gott anzubeten und nur vor ihm niederzufallen, der allen Menschen den lebendigen Hauch eingeblasen hat

G.

§ 12. *Apollos* aber sprach: „Dass ich gottesfürchtig bleibe, ganz *wie du das in den Akten uns* [unser gesamtes Verhalten] *wägend festgestellt hast*".

§ 13. *Perennis der Statthalter* sprach: „Um des Senatsbeschlusses willen rate ich dir, dass du deinen Sinn änderst und die Götter *verehrst und anbetest*, die wir Menschen alle verehren und anbeten, und mit uns lebest".

§ 14. *Apollos* sprach: „Ich habe Kenntnis von dem Beschlusse *des Senats, Perennis,* allein ich wurde gottesfürchtig, damit ich nicht mit Händen gemachte Götzenbilder anbetete. Deshalb werde ich schwerlich Gold oder Silber oder Erz oder Eisen oder hölzerne oder steinerne fälschlich so benannte Götter anbeten, die weder sehen noch hören, weil sie Werke von Handwerkern, Goldgiessern und Künstlern sind, Kunstgebilde von Menschenhänden, *und nicht von sich selbst aus in Bewegung kommen können.*

§ 15. Gotte dagegen dem, der im Himmel ist, diene ich und ihm allein zolle ich Anbetung, ihm, der allen Menschen lebendigen Odem eingeblasen hat

§ 16a. *Οὐ μὴ οὖν ταπεινώσω ἐμαυτόν, Περέννιε, οὐδὲ* 5
ὑπὸ τὰ κυλόϊτερα ῥίψω· αἰσχροπρεπὲς γάρ ἐστιν προσκυνεῖν 6.
ἢ τὸ ἰσότιμον ἀνθρώποις, ἢ τὸ γοῦν ἔλαττον δαιμόνων. 8

§ 16b. *Ἁμαρτάνουσι γὰρ ταπεινότατοι ἄνθρωποι, ὅταν* 9
προσκυνῶσι ταῦτα ἃ τῇ ἕξει συνέχεται λίθου ψυχρὸν ἔκπρισμα 10
καὶ ξύλου ξηρὸν καὶ μέταλλον ἀργὸν καὶ ὀστέα νενεκρωμένα· 11
τίς ὁ λῆρος τῆς ἀπάτης ταύτης; § 17. *Ὁμοίως λεκάνην Αἰγύ-* 12.
πτιοι τὴν παρὰ πολλοῖς καλουμένην ποδονίπταν μετὰ ἑτέρων 13.
πολλῶν μυσερῶν προσκυνοῦσιν· τίς ὁ λῆρος τῆς ἀπαιδευσίας 15
ταύτης; § 18. *Ἀθηναῖοι δὲ ἔτι καὶ νῦν βοὸς κρανίον χαλκοῦν* 16.
σέβουσιν, Τύχην Ἀθηναίων αὐτὸ καταφωνοῦντες· ὥστε τοῖς ἰδίοις 18
⟨θεοῖς⟩ εὔχεσθαι οὐχ οἷόν τε. Ἃ μάλιστα τοῖς πεποιθόσιν αὐ- 19

5. *ταπεινόσω* 5/6. *κυλότερα* 9. *προσκυνοῦσι* cod. (et Boll.) | *ἕξῃ* 14. *ἑτέρων* cod.: a Boll. om. 18. *θεοῖς*: a cod. om. 19. *πεποιθῶσιν*

§ 16a.] I, a) γ. — Tat. or. 19. *σὺ τῶν ζώων καὶ φυτῶν ἐλάττων ὑπάρχεις* [a. Harnack zuΞA].

§ 16b—19.] I, b) α. Anbetung toter Naturdinge und zwar αα. im Allgem. § 16b, ββ. b. d. Ägyptern § 17, γγ. b. d. Athenern § 18, δδ. Facit der Schilderung § 19. G ist viel durchsichtiger als A, der v. 17 in v. 21 wiederholt. — § 16b.] *Ἁμαρτάνουσιν* leitet vier Mal die Unterabteilungen ein, welche Ap. bezüglich des Götzendienstes abstufend unterscheidet: § 16b, 21a, 21b, 22, ferner sogar unter genauer Zählung der Stufen. Zu *ἁμαρτ.* vgl. sap. Sal. 15, 13; zu *νενεκρωμένα* sap. Sal. 15, 17.

§ 17.] Der logische Fortschritt in der Gedankenentwickelung leuchtet noch klarer ein bei Umstellung von § 18a *Ἀθηναῖοι — καταφωνοῦντες* vor *Ὁμοίως κτλ.* § 17. Doch giebt dies, dass dem Ap. bei *ὁμοίως* der folgende Gedanke *Ἀθηναῖοι δὲ* schon so vorschwebt, als wäre er ausgesprochen, den Worten das Kolorit unmittelbarster Conception in lebendiger Rede. — *ποδονίπτα* vgl. Athen., suppl. 26 die vom Pharao Amasis zum Götterbild umgeformte Fusswanne (Herodot, l. II, c. 172), Min. Fel., Oct. 23, 12, Theophil. ad Aut. I, 10, Ps.-Clem. Hom. X, 8, ein augenscheinlich beliebter Angriffspunkt der Christen gegen das Heidentum. — Zu *μετὰ ἑτέρων πολλῶν μυσερῶν* bietet die augenscheinliche Parallele Theophil. I, 10: ... *σέβονται . . Αἰγύπτιοι . . ἔτι δὲ καὶ ποδόνιπτρα καὶ ἤχους αἰσχύνης* die Erklärung, vgl. Min. Fel. 28, 10, Ps.-Clem. Hom. X, 16, Recogn. V. 20, Hieronym. comm. in Jes. l. XIII, 46 (Otto corp. apol. zu Theoph. I, 10).

§ 18.] G wird hier durch A als von einem in Athen bewanderten Erklärer zum Verständnis der Sache sehr wertvoll erläutert, wofür aber A die ihm nicht mehr verständlichen Worte *ὥστε κτλ.* weglässt. Zur Sache stellte H. Prof. C. Wachsmuth gütig folgende Bemerkung zur Verfügung: „*Τύχη τῆς πόλεως* wurde von Herodes Atticus gestiftet bei dem von ihm erbauten Panathenäischen Stadion vgl. Philostr. vit. soph. II, 1, 5 (*τὸ δ' ἐπὶ θά-*

A.

und ihnen immerdar Leben spendet.

v. 16. Und ich werde meine Person nicht erniedrigen und in den Abgrund stürzen; denn es ist eine grosse Schande, vor den *unwürdigen* [*Götzen*] *niederzufallen, und es ist ein Sklavendienst, die Nichtigkeit zu verehren;*
die Menschen versündigen sich, wenn sie solches anbeten. *Ihre Erfinder waren Thoren, ihre Diener und Anbeter noch toller.*

v. 17. Die Ägypter beten in ihrer Verirrung die *Zwiebel* an.

v. 18. Die Athener beten bis auf den heutigen Tag den von Kupfer gefertigten Ochsenkopf an, und sie nennen ihn das Glück der Athener; sie haben ihn auch aufgestellt auf dem berühmten Platz nahe beim Bild des Zeus und Herakles, damit sie zu ihnen

G.

und allen Tag für Tag das Leben zuteilt. § 16a. Also werde ich mich nun nicht selbst erniedrigen, *Perennis*, noch unter den Schutt werfen. Denn es ist der Schande wert anzubeten entweder das, *was auf gleicher Stufe mit Menschen steht oder was wenigstens tiefer steht als die Dämonen.*

§ 16b. Es versündigen sich nämlich die gar zu unterwürfigen Menschen, wofern sie das anbeten, was in seinem Befunde aus dem frostigen Ausschnitte einer Steinmasse und dürrem Holze und starrem Metall und totem Gebein besteht. *Was soll die Posse solchen Betrugs?* § 17. In ähnlicher Weise beten die Ägypter eine *Schale, die bei vielen genannte Fussschale samt vielen anderen Scheusslichkeiten an. Was soll die Posse solcher Rohheit?* § 18. Ferner die Athener verehren auch jetzt noch eines Stieres ehernen Schädel, indem sie ihn das Glück der Athener nennen; also sind sie nicht imstande, zu ihren besonderen ⟨Göttern⟩ zu beten. Solche Dinge müssen zumeist denen, die auf sie vertrauen, Schaden an der

---

τερα τοῦ σταδίου νεὼς ἐπέχει Τύχης καὶ ἄγαλμα ἐλεφάντινον ὡς κνβερνώσης πάντα) u. Mitteilungen d. deutsch. arch. Inst. in Athen, IX (1884), S. 95; deren Inschrift mitgeteilt ebenda, VIII (1883), S. 287 ff. Dies ist die

τοῖς ζημίαν |τῇ ψυχῇ φέρειν δοκεῖ. § 19. Τί γὰρ διαφέρει ταῦτα |πηλοῦ πεφρυγμένου καὶ ὀστράκου θρυπτομένου; |Δαιμόνων δὲ ἀγάλμασιν εὔχονται ἃ οὐκ ἀκούουσιν ὥσπερ ἀκούομεν, οὐκ ἀπαιτοῦσιν, οὐκ ἀποδίδουσιν. Ὄντως γὰρ αὐτῶν τὸ σχῆμα ἔψευσται· ὦτα γὰρ ἔχουσιν καὶ οὐκ ἀκούουσιν, ὀφθαλμοὺς ἔχουσιν καὶ οὐχ ὁρῶσιν, χεῖρας ἔχουσιν καὶ |οὐκ ἐκτείνουσιν, πόδας ἔχουσιν καὶ οὐ βαδίζουσιν· |τὸ γὰρ σχῆμα τὴν οὐσίαν οὐχ ὑπαλλάττει. Καταγελῶν δέ μοι δοκεῖ καὶ Σωκράτης Ἀθηναίων |τὴν πλάτανον ὀμνύναι, ξύλον τὸ ἄγριον.

[§ 20] § 21ª. Αὖ πάλιν δεύτερον εἰς οὐρανοὺς ἁμαρτάνουσιν ἄνθρωποι, ὅταν |προσκυνῶσιν αὐτοὶ ταῦτα ἃ τῇ φύσει

22/23. *ἀκούωσιν* 23. *ἀκούωμεν* fol. 61, 1. *ἀκούωσιν* 3. *οὐκτείνουσιν* cod.: *οὐκ τείνουσιν* Boll. 4. *ὑπαλάττη* 4/5. *καταγελῶν* Wachsmuth: cod. (et Boll.) *καταγελᾶν* 6. *Αὖ*: cod. (et Boll.) *ἄνω* | *ἄγριον*: A *ἀργόν* 8. *προσκυνοῦσιν* cod. (et Boll.)

einzige in Athen bekannte *Τύχη*. Doch ist sie nicht hier gemeint. Gemeint ist *ὁ βοῦς ἐν πόλει*, vgl. A „auf dem berühmten Platz nahe beim Bild des Zeus und Herakles" mit Pausaniae descr. arcis Athen. 24, 2 ed. Otto Jahn, 2. Aufl. (v. Michaelis), S. 10, 9 ff.:

Κεῖνται δὲ ἐξῆς ἄλλα τε εἰκόνες καὶ Ἡρακλέους· ἄγχει δέ, ὡς λόγος ἔχει, τοὺς δράκοντας.

Ἀθηνᾶ τέ ἐστιν ἀνιοῦσα ἐκ τῆς κεφαλῆς τοῦ Διός.

Ἔστι δὲ καὶ ταῦρος, ἀνάθημα τῆς βουλῆς τῆς ἐν Ἀρείῳ πάγῳ· ἐφ' ὅτῳ δὴ ἀνέθηκεν ἡ βουλή, πολλὰ δ' ἄν τις ἐθέλων εἰκάζοι. — Dass Beteuerungen unter Anrufung dieses *βοῦς ἐν πόλει* gegeben wurden, zeigt Lucilius sat. fragm. 339 (Lachm. und Luc. Müller X, 10 und angemerkt zu Pausanias a. a. O.); denn überzeugend ist hier die Korrektur: „*νὴ τὸν in arce bovem* descripsi magnifice", inquit, auf welche Bücheler aufmerksam gemacht hat im Rhein. Museum N.F. 38 (1883) S. 133". An Paus. erinnerte auch schon Seeberg zu A. — *ὥστε κτλ.* „Nach ΙΔΙΟΙϹ scheint ΘΙϹ oder auch ΟϵΟΙϹ ausgefallen" (v. Gebhardt). Zum Sinn der Worte vgl. Min. Fel. 28, 10: Aegyptii *non magis Isidem* quam ceparum acrimonias metuunt *nec Serapidem magis* quam strepitus per pudenda corporis expressos contremiscunt

§ 19.] *ταῦτα* scilicet *λεκάνη* und *βοὸς κρανίον* — *Δαιμόνων δὲ κτλ.* vgl. Ps. 115, 5 ff. 135, 16 f., sap. Sal. 15, 15. — G nennt zu *ὀμνύναι* nur *τὴν πλάτανον*, bei dem gewählten Schema der 1. Stufe § 16b—19 des *ἁμαρτ.* entsprechend; *τὸν κύνα*, welches A anzeigt, würde § 21b vorgreifen. Diese Einschaltung hat sich nachträglich aus den Stellen, welche sonst diese Gewohnheit des Sokrates erwähnen, hinzugefunden; vgl. Lucian *Ἰκαρομεν.* 9: *οἱ δὲ κατὰ κυνῶν καὶ χηνῶν καὶ πλατάνων ἐπώμνυντο* und *Βίων Πράσει* 16: *καὶ μὴν ὀμνύω .. γέ σοι τὸν κύνα καὶ τὴν πλάτανον.* Theoph. ad Aut. III, 2: .. *ἢ Σωκράτην τὸ ὀμνύειν τὸν κύνα καὶ τὴν χῆνα*

A.

beten. v. 19. Nun, um was sind sie besser als der getrocknete Thon und das gebrannte Gefäss? Sie haben Augen und sehen nicht, sie haben Ohren und hören nicht, sie haben Hände und ergreifen nicht, sie haben Füsse und gehen nicht, weil die blosse Form das Dasein nicht verbürgt. Ich glaube, dass auch Sokrates sich über die Athener lustig gemacht hat, wenn er bei der Platane, beim Hunde und *trocknem* Holze schwur.

v. 20. Die Menschen versündigen sich erstens gegen sich selber, indem sie sie [die Götzen] anbeten;

v. 21. Zweitens aber verleugnen sie *Gott,* weil sie die Wahrheit verkennen. *Die Ägyp-*

G.

Seele bringen. § 19. Denn worin unterscheidet sich das noch von gebranntem Thon und zerbröckelnder Scherbe? Zu Dämonenbildern aber beten sie, welche nicht hören, wie wir hören, nicht fordern, nicht darreichen. In Wirklichkeit nämlich ist ihre Gestalt erlogen. Denn Ohren haben sie und hören nicht, Augen haben sie und sehen nicht, Hände haben sie und greifen nicht, Füsse haben sie und schreiten nicht. Denn die Gestalt verändert (belebt) nicht den(wirklich vorhandenen) Stoff. Aber es scheint mir auch Sokrates sich über die Athener lustig machend bei der Platane geschworen zu haben, bei einem *wildwachsenden* Holze.

§ 21ª. Ferner wieder zum zweiten sündigen die Menschen *in den Himmel,* wenn sie das

---

καὶ τὴν πλάτανον. Philostr., Vit. Apoll. VI, 19: *ἐγένετό τις Σωκράτης Ἀθηναῖος ἀνόητος, ὃς τὸν κύνα καὶ τὸν χῆνα καὶ τὴν πλάτανον θεοὺς τε ἡγεῖτο καὶ ὤμνυ.* Tert., apol. 14: Taceo de philosophis, Socrate contentus, qui in contumeliam deorum quercum et hircum et canem dejerabat. ad nat. I, 10: Denique et Socrates in contumeliam eorum quercum et canem et hircum jurat.

[§ 20.] Wegen des *δεύτερον* § 21 hier den Ausfall eines Passus, der mit *πρῶτον* angeführt wäre, zu vermuten (Boll.), ist irrig, obgleich A, v. 20 wohl aus ähnlichem Gefühle eingefügt sein wird. Aber im Flusse des

συνέχε|ται, τὸ κρόμμυον καὶ τὸ σκόροδον τῶν Πηλουσίων |θεός. 9.
ἄτινα πάντα εἰς κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ὀχετὸν |ἐκβάλλεται. 11

[§ 21] § 21b. *Αὖ τρίτον εἰς οὐρανὸν ἁμαρτάνουσιν ἄν-* 12
θρωποι, ὅταν προσκυνῶσιν αὐτοὶ ταῦτα ἃ |τῇ αἰσθήσει συν- 13
έχεται, ἰχθὺν καὶ περιστεράν, |Αἰγύπτιοι κύνα καὶ κυνοκέφαλον, 14
κροκόδειλον |καὶ βοῦν, ἀσπίδα καὶ λύκον, τῶν ἰδίων ἀπεικόνισμα 15.
τρόπων.

§ 22. *Αὖ τέταρτον εἰς οὐρανοὺς ἁμαρτάνουσιν ἄνθρωποι,* 17
ὅταν προσκυνῶσιν αὐτοὶ |ταῦτα ἃ τῷ λόγῳ συνέχεται, ἀνθρώ- 18
πους, δαίμονας |ὄντας τῇ ἐνεργείᾳ· θεοὺς λέγουσιν τοὺς ὄντας 19
|τὸ πρὶν ἀνθρώπους, ὡς ἐξελέγχουσιν οἱ παρ' αὐτοῖς |μῦθοι· 20.

---

10. *κυλίαν* 11. *Αὖ*: cod. (et Boll.) *ἄνω* 12. *προσκυνοῦσιν* cod. (et Boll.) 14. *κροκόδηλον* 16. *Αὖ*: cod. (et Boll.) *ἄνω* 17. *προσκινοῦσιν* cod. (et Boll.) 20. *παρ' αὐτοὺς* cod. (et Boll.)

---

mündlichen Verteidigungsvortrags ist bei *Ἀμαρτάνουσιν* § 16b noch nicht an die Gliederung gedacht, welche nun mit § 21a, 21b, § 22 zweckmässig durchgeführt wird. Daher spricht Ap. bei § 16b noch kein *πρῶτον* aus, fügt aber nun § 21a ff. *δεύτερον, τρίτον, τέταρτον* ein — ein wertvolles Zeugnis für die Unmittelbarkeit der Nachschrift dieser Worte, genau so wie sie ausgesprochen sind. Auch geht Ap. durch Erwähnung der Platane, § 19 *καταγελῶν κτλ.*, bereits zur zweiten Stufe § 21a über, was positiv die Annahme einer Lücke zwischen § 19 und 21 ausschliesst.

§ 21a.] I; b, *β*. Götzendienst mit Pflanzen. — „Das in § 21b und § 22 wiederkehrende *ἄνω* des Cod. ist unerträglich; in der Bedeutung insuper, ultro, lässt sich das Wort sonst nirgends nachweisen. Möglicherweise ist es von seinen Vorlagen aus *αὖ*, das auch mit *τρίτον*, und *τέταρτον* verbunden vorkommt, verschrieben" (C. Wachsmuth). Ein Verschreiben des *αὖ* der Minuskel in *ἄνω*, war um so leichter, als *υ* und *ν* leicht zu verwechseln sind. Das *ω* des *ἄνω* konnte leicht aus Verwechslung des Circumflex von *αὖ* mit dem ähnlich geschriebenen tachygraphischen Zeichen für *ω* (∾) hinzugeraten. — *εἰς οὐρανοὺς ἁμαρτάνουσιν* vgl. Luc. 15, 18 u. 21. — *τὸ κρόμμυον καὶ τὸ σκόροδον* vgl. Aristides apol. c. 12, Min. Fel. Oct. 28, 9 f. (vgl. zu § 18), C. Plin. nat. hist. XIX (6) 101: Alium cepasque inter deos in jurejurando habet Aegyptus. Iuvenalis sat. XV, 9: Porrum et cepe nefas violare et frangere morsu. O sanctas gentes, quibus haec nascuntur in hortis Numina! ... Über die Pelusier, berühmte Gemüsebauer des Altertums, vgl. Alfr. Wiedemann, Herodot's zweites Buch (zu c. 125) S. 471 f. Deren specielle Hervorhebung ist für G vor A charakteristisch.

§ 21b.] I; b, *γ*. Götzendienst mit Tieren. Vgl. Athen., suppl. 1,

A.

ter haben die Zwiebel und den Lauch Gott genannt, und die Früchte, von denen wir uns nähren und die in unsren Magen eingehen und auf den Düngerhaufen geworfen werden, die haben sie angebetet.

Aber sie haben *auch* den Fisch, die Taube, den Hund, den *Stein* und den Wolf angebetet, und ein jeder hat zu dem *Gebilde* seiner eignen *Phantasie* gebetet.

v. 22. *Drittens* versündigen sich die Menschen, wenn sie Menschen, Engel und Dämonen anbeten und sie Götter nennen.

G.

anbeten, was unter den Begriff des Naturwachstums fällt, die Zwiebel und den Lauch die Gottheit *der Pelusier,* Dinge, die sämtlich in den Bauch kommen und in den Abort ausgeworfen werden.

§ 21b. *Weiter drittens*, sündigen *die Menschen* in den Himmel, wenn sie das anbeten, was unter den Begriff des Sinnbegabten fällt: Fisch und Taube, *die Ägypter* Hund und Hundsaffe, Krokodil und Rind, *Giftschlange* und Wolf, ein *Abbild* ihrer eigentümlichen *Sinnesrichtungen.*

§ 22. Weiter *viertens* sündigen die Menschen in den Himmel, wenn sie das anbeten, was unter den Begriff des Vernunftlebens fällt, Menschen, die Dämonen sind: nach ihrer Wirksamkeit. Götter nennen sie, die früher Menschen waren, wie

---

Min. Fel. 28, 8, Theophil. ad Autol. I, 10; Juvenal, Sat. XV, Lucian, de sacrif. 14. — Der Fisch (Derketo) und Taube (Semiramis) vgl. Athen. suppl. 30 gehören dem Kulte der Syrer und Chaldäer an; Apoll. unterscheidet sie u. E. von andren, den Ägyptern heiligen Tieren. Allerdings interpungiert unser Codex: . . . *περιστερὰν αἰγύπτιοι·* . . Und andre Apologeten z. B. Aristides c. 12 rechnen den Fisch den Ägyptern zu, wie denn auch A vorderasiatischen und ägyptischen Kultus vermengt. — Auch *τῶν ἰδίων κτλ.* weicht G von A ab und ist prägnanter; zur Sache vgl. acta Carpi § 6: *οἱ γὰρ τούτοις θύοντες ὅμοιοι αὐτοῖς εἰσίν·*, und ad Diogn. 2, 5: . . . *τέλειον δ' αὐτοῖς ἐξομοιοῦσθε.*

§ 22.] I; b, *δ.* Götzendienst mit Vernunftwesen. — Die Darlegungen des G, welche über A hinausgehen, sind nicht erklärender Zusatz eines gelehrten Abschreibers (Boll. zu der Stelle Anm. 2), sondern u. E. durchaus ursprüngliche charakteristische Ausführungen des Ap., wie sie zum

Διόνυσον γάρ φασιν διασπώμενον καὶ Ἡρακλέα ἐπὶ πυρὸς ἀγό-
μενον ζῶντα, τὸν δὲ Δία(ν) θαπτόμενον ἐν Κρήτῃ· οἷσπερ ἀκο-
λούθως συνεζήτηται τὰ γεννήματα διὰ τοὺς μύθους, ὧν καὶ
αὐτὰ τὰ ὀνόματα γινώσκεται· διὰ τὸ δυσσεβὲς αὐτῶν μάλιστα
παραιτοῦμαι.

§ 23. *Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· Ἀπολλώ, τὸ δόγμα*
τῆς συγκλήτου ἐστὶν χριστιανοὺς μὴ εἶναι.

§ 24. *Ἀπολλὼς δέ, ὁ καὶ Σακκέας, εἶπεν· Ἀλλ' οὐ δύναται*
νικηθῆναι τὸ δόγμα τοῦ θεοῦ ὑπὸ δόγματος ἀνθρωπίνου· ὅσῳ

21. *φησιν* 22. *ἀγόμενον* cod.: Boll. *ἁλώμενον* 23. *δίαν θαπτόμενον* ipse cod., Boll. *διαθαπτόμενον* 24. *τὰ γεννήματα*: *τὰ ὀνόματα* (literae *ομ* evanescunt) cod. (et Boll.)

Rüstzeuge der Apologeten jener Zeit vorwiegend gehörten, vgl. Aristides. c. 10, Justin, I, 21, Tat. or. 21, Athen., suppl. 21 ff. 29 f., Min. Fel. 22, Theophil. ad Aut. I, 9, II, 3. 7. 34, III, 8, Tert., apol. 14 etc. — *δαίμονας ὄντας τῇ ἐνεργείᾳ* vgl. Athen. suppl. 26 . . . *Καὶ τοὺς μὲν δαίμονας εἶναι τοὺς ἐπιβατεύοντας τοῖς ὀνόμασι πίστις ἡ ἑκάστου αὐτῶν ἐνέργεια. — ὄντας τὸ πρὶν ἀνθρώπους* vgl. sap. Sal. 14, 15 ff., Athen. suppl. 26: *οἱ δὲ τοῖς πολλοῖς ἀρέσκοντες θεοὶ . . . ἄνθρωποι γεγόνασιν.* | Theophil. II, 2 . . . *ὡς ἀνθρώπους αὐτοὺς νοεῖτε.* 7. *Καὶ ὅτι οὗτοι ἄνθρωποι καὶ οὐ θεοὶ ἐγεννήθησαν κτλ.* 34. *Τὰ μὲν οὖν ὀνόματα τῶν καλουμένων θεῶν ὅτι παρ' αὐτοῖς ὀνόματα ἀνθρώπων εὑρίσκεται . . . ἐξ αὐτῶν τῶν ἱστοριῶν ὧν συνέγραψαν ἀπεδείξαμεν. — Διόνυσον . . καὶ Ἡρακλέα*, vgl. Aristides c. 10., Justin ap. 1, 21 auch in derselben Reihenfolge. — *ἀγόμενον* bietet deutlich der Codex, obgleich die Buchstaben etwas verblasst sind. — Die Minuskel des Codex giebt ebenso deutlich durch die Accente unterscheidbar *δίαν θαπτόμενον*. Das Richtige hat hier gleichzeitig auch schon A. Hilgenfeld getroffen, der für die ganze Stelle vorschlägt (Zeitschr. f. wiss. Theol. Jhrg. 39, 1896, S. 480): *Διόνυσον γάρ φασιν διασπώμενον καὶ Ἡρακλέα ἐπὶ πυρὸς ἀναλώμενον ζῶντα, τὸν δὲ Δία(ν) θαπτόμενον ἐν Κρήτῃ.* Zur Sache ist charakteristisch, dass Ap. in mündlicher Selbstverteidigung die frappantesten und bekanntesten Mythen herausgreift und den ersten Teil seiner Apologie mit dem Angriff auf Zeus krönt. Diesen nur anonym als *διαθαπτόμενον ἐν Κρήτῃ* zu bezeichnen, wäre Perennis gegenüber wohl eine überzarte Rücksicht und, abgesehen von etwa zuhörenden Christen, kaum verständlich gewesen. Die Mythe wird in der apologet. Literatur zuerst von Tatian, or. 27 erwähnt dann oft: Athen. 30, Min. Fel. 21, 8., Theophil. I, 9 f., Tert. apol. 25, ad nat. II, 17, Lactantius inst. div. I, 11 bringt sogar die Grabschrift. — Nach *οἷσπερ κτλ.* setzen wir für das erstere *ὀνόματα* des Codex, das dort unverständlich sein würde. *γεννήματα* ein; man vgl. zur Sache Theophil. I, 10, der zu allen diesen Ausführungen vielfältig parallel ist. — Zum Ganzen vgl. auch Tert. apol. c. 14 u. 15.

A.

v. 23. Der *Präfekt* sagte: „Du hast viel philosophiert und uns erfreut, aber weisst du das nicht, dass es Senatssentenz ist, dass überhaupt nirgends ein Christ sich blicken lassen [genannt werden] soll?“

v. 24. Apollonius antwortete: „Aber der Senatsbefehl, der ja

G.

die Mythen bei ihnen es beweisen. Denn von Dionysios sagt man, er sei zerrissen, und von Herkules, er sei lebendig auf den Scheiterhaufen gebracht, von Zeus ferner, er sei in Kreta begraben. Mit ihnen zusammengehörig sind zugleich ihre Nachkommenschaften in Veranlassung der Mythen ermittelt, deren Namen auch selbst bekannt sind. Wegen ihrer Unheiligkeit zumeist lehne ich sie ab“.

§ 23. *Perennis der Statthalter* sprach: „*Apollos*, der Beschluss des Senates ist: „Christen darf es nicht geben““.

§ 24. *Apollos*, der Asket, sprach: „Trotzdem kann un-

§ 23.] Durch des Ap. Anspielung auf Zeus erschöpft sich die Geduld des Richters. Warnend erinnert er nunmehr an den Inhalt des Senatsbeschlusses. Die Empfindung des Spottes und das Zurückgreifen auf das überlegene Schweigmittel der Todesdrohung folgen bei G § 22/23 so naturwahr aufeinander, dass die Einschaltung bei A „Du hast viel philosophiert etc.“ deutlich erst aus reflektierendem Wohlgefallen eines christl. Bearbeiters dem P. in den Mund gelegt erscheint. — Den Inhalt des Senatsgesetzes giebt Tert. apol. 4 frappant als „legum . . . auctoritas“ wieder, cf. Origenes, hom. 9 (in Jos.), wodurch S. 45, Z. 19 eingeschränkt wird.

§ 24—30.] Durch die Todesmahnung des P. veranlasst, giebt Ap. eine Darlegung der christl. Anschauung über Leben, Tod und Ewigkeit (II. Teil).

§ 24.] II, a: Todesurteile fördern nur das Christentum. — § 24 wird erst durch G lückenlos und klar. Sogar die Boll. ziehen hier G vor A vor; bei letzterem vermisste schon Harnack die Klarheit und vermutete

γὰρ τοὺς |εἰς αὐτὸν πεποιθότας ἀδίκως ἀποκτείνουσιν ἀκρί- 7
τως τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας, τοσούτῳ μᾶλλον |πλῆθος ὑπὸ 8
τοῦ θεοῦ μηκύνεται.

§ 25. *Γινώσκειν δέ σε* |*θέλω, Περέννιε, οτι καὶ ἐπὶ βασι-* 10
λεῖς καὶ ἐπὶ συγ|*κλητικοὺς καὶ ἐπὶ τοὺς ἔχοντας ἐξουσίαν πολ-* 11
λὴν |*καὶ ἐπὶ πλουσίους καὶ πτωχοὺς καὶ ἐλευθέρους καὶ δούλους* 12
καὶ μεγάλους καὶ μικροὺς καὶ σοφοὺς καὶ ἰδιώτας ἕνα θάνατον 14
ὥρισεν ὁ θεὸς ἐπὶ πάντων καὶ |*δίκην μετὰ θάνατον ἔσεσθαι* 15
ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους.

§ 26. |*Διαφορὰ δέ ἐστιν θανάτου· διὰ τοῦτο οἱ τοῦ καθ'* 16
ἡμᾶς λόγου μαθηταὶ καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκουσι ταῖς ἡδοναῖς. 18
κολάζοντες τὰς ἐπιθυμίας |*δι' ἐγκρατείας, βουλόμενοι κατὰ τὰς* 19
θείας ζῆν |*ἐντολάς· καὶ πίστευσον ἡμῖν ἀληθῶς, Περέννιε, ὅτι* 20

---

7. *πεποιθώτας* | *ἀποκτένουσιν* 8. *τοσοῦτον* cod. (et Boll.) 9. *σε δὲ* 14. *ἐπὶ πάντων* cod.: fortasse *ἐπὶ πάντας* (cf. 15. *ἐπὶ π. ἀνθρ.*) 18. *ἡδωναῖς*

---

deshalb eine Lücke. — Zu *ὅσῳ γὰρ κτλ.* vgl. Justin, dial. c. 10: *Κεφαλοτομούμενοι γὰρ καὶ σταυρούμενοι . . . τοσούτῳ μᾶλλον ἄλλοι πλείονες πιστοὶ κτλ.*, ad Diogn. 7, 8: *οὐχ ὁρᾷς ὅσῳ πλείονες κολάζονται τοσούτῳ πλεονάζοντας ἄλλους*; Tert. apol. 50: crudelitas vestra inlicebra magis est sectae. Plures efficimur quotiens metimur a vobis; semen est sanguis christianorum. ad Scap. 5: (sectam) tunc magis aedificari scias cum caedi videtur.

§ 25.] II, b. Allgemeinheit des Todes. — Ausgenommen den Anfang, so sind die Stände paarweise antithetisch geordnet; bei G die Aufzählung vollständiger. Vgl. Tatian, or. 17, C. — *τοὺς ἔχοντας ἐξουσίαν πολλήν* meint den mit vicekaiserlicher Macht ausgestatteten Perennis und sein Consilium, vgl. § 11. — *ἕνα θ.*, Gegensatz: *ἐπὶ πάντας*. Vgl. sap. Sal. 7, 6 u. Justin, apol. I, 18: *τὸν κοινὸν πᾶσι θάνατον (οἱ βασιλεῖς) ἀπέθανον.* — *ὁ θεὸς ἐπὶ πάντων* liturgische Breviloquenz?: *ὁ θ. ὁ ἐπὶ πάντων* Eph. 4, 6 oder *ὁ ἐπὶ πάντων θεός* Rom. 9, 5 cf. § 42[a]. Durch *ἕνα* s. o. scheint *ἐπὶ πάντας* indiciert. — *δίκην μετὰ θάνατον* (Hebr. 9, 27.) *ἐπὶ πάντας ἀνθρ.* act. 17, 31 u. Jud. 15, unmissverständlicher Wink auch für P. und die ganze Versammlung. Vgl. ähnlich acta Polyc. 11, 2: *πῦρ ἀπειλεῖς*; . . *ἀγνοεῖς γὰρ τὸ τῆς μελλούσης κρίσεως καὶ αἰωνίου κολάσεως τοῖς ἀσεβέσι τηρούμενον πῦρ*, vgl. auch Justin, apol. I, 17: . . . *πεπεισμένοι κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων ἕκαστον* (scilicet *καὶ τὸν βασιλέα*) *τίσειν διὰ πυρὸς αἰωνίου δίκας*, auch pass. Perp. XVIII: „Tu nos inquiunt, te autem (judicem) Deus judicabit". Tert. ad Scap. c. 3 u. 4.

§ 26.] II, c. Das Absterben der Christen für die Lüste. — Für „*λόγου*" des G hat A = „Christi". — *καθ' ἡμέραν* vgl. 1. Cor. 15, 31. (2. Cor. 4, 10). — *ἀποθνήσκουσι ταῖς ἡδοναῖς* vgl. Col. 3, 1—3. Tert. or. c. 11: *Ἀπόθνησκε τῷ κόσμῳ — κολάζοντες* vgl. Gal. 5, 24. — *κατὰ*

A.

menschlich ist, kann sich unmöglich dem göttlichen widersetzen. Denn in dem Masse, wie die Menschen die Wohlthäter hassen und sie töten, um so viel mehr *entfernen sie sich von Gott.*

v. 25. Dies aber sollst du wissen, dass Gott über *Könige und Bettler, über Fürsten und Diener, Adlige* und Philosophen und Unwissende den Tod verhängt hat und dass nach dem Tode für alle ein Gericht folgt.

v. 26. Aber zwischen Tod und Tod ist ein Unterschied. Deshalb sterben die Jünger *Christi* fortwährend, indem sie ihre Begierden martern *und sie gemäss den göttlichen Schriften foltern;* denn es giebt überhaupt

G.

möglich Gottes Ratschluss von einem menschlichen Ratschlusse aufgehoben werden. Je mehr man nämlich die auf ihn Vertrauenden ungerecht tötet ohne Urteil und Recht, sie, die nichts Böses thun, um so viel mehr wird *ihre Menge von Gott ausgebreitet.*

§ 25. Ich möchte ferner, dass du davon Kenntnis nähmest, *Perennis*, dass über *Könige und Senatoren und über Träger hoher Amtswürden und über Reiche und Arme und Freie und Sklaven und Hohe und Niedre* und Weise und Einfältige Gott, der über alle (herrscht), einen Tod geordnet hat, und das Gericht nach dem Tode stattfinden soll über alle Menschen.

§ 26. Es giebt freilich einen Unterschied bezüglich des Todes. In diesem Betrachte sterben die Jünger der bei uns verbreiteten *Vernunftlehre* täglich den Lüsten ab, dadurch, dass sie die Begierden durch Enthaltsamkeitsübungen züchtigen, *indem sie nach den göttlichen Geboten zu leben sich vornehmen.* Und glaube uns wirklich, *Perennis*, dass wir nicht lügen: Es giebt auch nicht ein Stück aus-

τὰς θείας ζῆν ἐντολάς, also nicht γραφάς wie A; mit ἐντολαὶ θεῖαι vgl. § 4 ἐντ. τοῦ θεοῦ ist die Summa der christl. Sittenlehre gemeint, vgl. Justin, dial. c. 11 ... Αἰώνιός τε ἡμῖν νόμος καὶ τελευταῖος ὁ Χριστὸς

μὴ ψευδόμεθα· ἔστιν γὰρ οὐδ' ἓν μόριον ἡδονῆς ἀκολάστου παρ' ἡμῖν, πᾶσαν δὲ μᾶλλον αἰσχρὰν θέαν ἐξορίζομεν ἐξ ὀφθαλμῶν ⟨ἡμῶν καὶ ἐξ ὤτων ἡμῶν ὡσαύτως πάντα λόγον⟩ κολάκων, ὅπως ἄτρωτος ἡμῶν ⟨ἡ καρ⟩δία μείνῃ.

§ 27. *Τοιαύτῃ δὲ προαιρέσει τοῦ βίου χρώμενοι, ἀνθύπατε, οὐ χαλεπὸν ἡγούμεθα τὸ θνήσκειν διὰ τὸν ὄντως θεόν· αὐτὸ γὰρ ὃ ἐσμὲν διὰ θεὸν ἐσμέν· διὰ τοῦτο καὶ πάντα καρτεροῦμεν, ἵνα μὴ κακῶς ἀποθάνωμεν.* § 28. *Εἴτε γὰρ ζῶμεν, εἴτε ἀποθνήσκομεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν· δύναται δὲ πολλάκις καὶ δυσεντερία καὶ πυρετὸς ἀποκτεῖναι· νομίσω οὖν ὡς ὑφ' ἑνὸς τούτων ἀναιρεῖσθαι.*

---

21. *ψευδώμεθα* 23. *ἐξορίζωμεν* 23/24. *ἡμῶν—λόγον* v. Gebhardt cf. A: om. cod 24. *ἡ καρδία μείνῃ* v. Gebhardt: cod. *διαμείνῃ* fol. 62, 1. *προεραίσει* 2. *θνήσκην* 6. *δύνατε*

ἐδόθη καὶ διαθήκη πιστή. — *ἔστιν γὰρ κτλ.* vgl. Min. Felix, Oct. 37, 11: „nos . . malis voluptatibus et pompis vestris et spectaculis abstinemus, quorum . . . noxia blandimenta damnamus". — Eine sehr willkommene Beseitigung der Härte *ἐξ ὀφθαλμῶν κολάκων* (cod.) schafft die Einfügung der Worte ⟨*ἡμῶν — λόγον*⟩, welche genau den Raum einer vielleicht von dem Schreiber des Cod. Paris. gr. No. 1219 selbst ausgelassene Zeile füllen. (Es scheint mir beachtenswert, dass die Lücke genau an das Ende der Zeile 23, fol. 61v unsres Codex, vor Anfang der Zeile 24 fällt. Irrte das Auge jenes Abschreibers vielleicht deshalb um eine Zeile ab, weil auch seine Vorlage das gleiche Zeilenmass besass?)

§ 27.] II, d. Todesbereitschaft, der Christen. Vgl. Röm. 8, 18 ff., aber auch Plato, apol. 40 C: „*τὸν γάρ τοι θάνατον δεδιέναι, ὦ ἄνδρες, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα*". Sie ward als philosophische Schulfrage (Harnack) viel zwischen Heiden und Christen erörtert vgl. Marc. Antoninus, *εἰς ἑαυτόν* 11, 3: „*τὸ ἕτοιμον τοῦτο* (scil. *εἰς θάνατον*) *ἵνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἔρχηται μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν ὡς οἱ χριστιανοὶ ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς καὶ ὥστε καὶ ἄλλον πεῖσαι ἀπραγῴδως*". Vgl. dagegen Justin, apol. I, 57: „*Οὐ γὰρ δεδοίκαμεν θάνατον*" *κτλ.* und Tat. or. 19: „*Εἴ φατε μὴ δεῖν δεδιέναι τὸν θάνατον, κοινωνοῦντες ἡμῶν τοῖς δόγμασι, μὴ διὰ τὴν ἀνθρωπίνην δοξομανίαν, ὡς Ἀνάξαρχος, ἀποθνήσκετε, χάριν δὲ τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως τοῦ θανάτου καταφρονηταὶ γίνεσθε*". Auch ad Diogn. c. 1 ist das *θανάτου καταφρονεῖν* nach der Gottes- und Weltanschauung wichtiges Lehrstück des Christentums und wird vor dem Gegensatz zum Götzendienst und Judenglauben und vor der Tugendlehre über Bruderliebe etc. erwähnt. Vgl. 10, 7: . . „*τότε . . τῆς ἀπάτης τοῦ κόσμου καὶ τῆς πλάνης καταγνώσῃ, ὅταν . . . τοῦ δοκοῦντος ἐνθάδε θανάτου καταφρονήσῃς, ὅταν τὸν ὄντως θάνατον φοβηθῇς*". Min. Felix, Oct. 8: . . „et dum mori post mortem timent, interim mori non

A.

bei uns kein schamloses Begehren und keine schmutzige Scene, kein lasterhaftes Auge, kein der Bosheit zugängliches Ohr, auf dass unsre Seelen nicht verletzt werden.

v. 27. Da wir nun solch ein Leben führen und freiwillig dem Guten nachkommen, so halten wir es nicht für verkehrt, für den wahren Gott zu sterben; denn indem wir leben, leben wir für Gott und ertragen die Martern für ihn, auf dass wir nicht *grausam den ewigen Tod* sterben.

v. 28. Wir wollen uns auch nicht grämen über die Einziehung unsres Vermögens, weil wir wissen, dass wir, ob wir leben oder sterben, des Herrn sind. Es kann Fieber oder Bleichsucht [Gelbsucht] oder eine andre Krankheit dem Menschen den Tod bringen. Ich werde annehmen, dass ich an einer solchen Krankheit stürbe."

G.

schweifenden Vergnügens bei uns, sondern jeden schändlichen Anblick entfernen wir aus ⟨unsren⟩ Augen ⟨und aus unsren Ohren ebenso jedes Wort von⟩ Schmarotzern, damit unverwundet unser Herz bleibe.

§ 27. Indem wir aber solchen Lebensgrundsatz anwenden, *o Statthalter,* halten wir das Sterben wegen des wirklichen Gottes nicht für schlimm. Denn das, was wir sind, sind wir durch Gott; deswegen ertragen wir auch alles mutig, damit wir nicht *verwerflich* dahinsterben.

§ 28. Denn wir mögen leben oder sterben, so sind wir des Herrn; und es kann oft auch Ruhr und Fieber den Tod bringen. Ich werde also annehmen, als ob ich von einer unter diesen (Krankheiten) hingerafft würde".

---

timent", vgl. auch Athen., suppl. 3: „*Νικήσομεν γὰρ αὐτοὺς ὑπὲρ ἀληθείας καὶ τὰς ψυχὰς ἐπιδιόντες*". Tert., ad Scap. c. 1: „Nos quidem neque expavescimus neque pertimescimus ea quae ab ignorantibus patimur, cum ad hanc sectam utique suscepta condicione ejus pacti venerimus, ut etiam animas nostras auctorati in has pugnas accedamus ea quae deus repromittit consequi optantes et ea quae diversae vitae comminatur pati timentes".

§ 28.] zu II, d. Schriftbegründung, Rom. 14, 8 (frei), und Facit für den gegenwärtigen Fall. — Der interessante (eigne? s. S. 31) Zusatz des A fehlt dem G, steht aber auch bei A schwerlich an rechter Stelle — vielleicht

§ 29. *Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· Τοῦτο κεκρι*
Ἀπολλώ, ἡδέως ἀποθνήσκεις;

§ 30. *Ἀπολλὼς εἶπεν· Ἡδέως μὲν ζῶ, Περέννιε, οὐ*
τοι δεδοικὼς τὸν θάνατον διὰ τὴν πρὸς τὸ ζῆν φιλίαν· οὐ
γὰρ ζωῆς τιμιώτερον, ζωῆς δέ, τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἥτις ἐ
ἀθανασία τῆς ἐν τῷδε τῷ βίῳ καλῶς βεβιωκυίης ψυχῆς.

§ 31. *Περέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· Οὐκ οἶδα τί λέ*
οὐδὲ ἐπίσταμαι περὶ ὧν νομικῶς ἀπαγγέλλεις μοι.

§ 32. *Ἀπολλὼς εἶπεν· Τί οὖν σοι καὶ συμπαθῶ ἐγὼ*
τως ἀνοήτῳ ὄντι περὶ τὰ καλὰ τῆς χάριτος· βλεπούσης
καρδίας ἐστίν, Περέννιε, ὁ λόγος τοῦ κυρίου, ὡς βλεπόντ
ὀφθαλμῶν τὸ φῶς, ἐπεὶ οὐδὲν ὠφελεῖ ἄνθρωπος ἀνοήτ
προσφθεγγόμενος, ὡς οὐδὲ τὸ φῶς ἀνατέλλον τυφλοῖς.

§ 33. *Κυνικὸς δέ τις φιλόσοφος εἶπεν· Ἀπολλώ, σεαυ*

---

13. Wachsmuth conj. *ζωῆς δὴ τῆς αἰωνίου, ἥτις* .. 14/15. *βεβιωκ* 22. *ἀνατέλλων*

---

v. 27? vgl. Harnack, der des A Ausdrucksweise und Anordnung beanstande Nach Conybeare (2) ist er Reminiscenz aus verlorener Einleitung.

§ 30.] Klare Präcisierung der Anschauung des Ap., vgl. § 24—2 über Leben, Tod und Unsterblichkeit. — *Ἡδέως μὲν ζῶ* in feinsinnige Antithese gegen P. (§ 29), von der Todessehnsucht andrer Märtyrer (vg Justin, apol. II; 2, mart. Polyc. 3, acta Carpi, Scill., Perpetuae) derart ab weichend, dass die Wiedergabe dieser charakteristischen Gesinnung de Ap. ein starkes Kriterium der hohen Ursprünglichkeit seiner Akten ist vgl. auch Athen. de resurr. 13: „*Ἐπὶ δὲ τούτοις τεθαῤῥηκότες ... τὴν τ μετ' ἐνδείας καὶ φθορᾶς ζωὴν στέργομεν ὡς τῷ παρόντι βίῳ προσήκουσα καὶ τὴν ἐν ἀφθαρσίᾳ διαμονὴν ἐλπίζομεν βεβαίως*". — *ζωῆς* (Z. 12) begrenz entw. durch *ζωῆς δὴ τῆς αἰωνίου* (W.) oder durch *ζωῆς δέ* (vgl. Rom. 9, 3 wozu parenthetisch *τῆς αἰωνίου ζωῆς* gehört; (für Christen:) *ἀθανασία*. — *ἥτις κτλ.* schlichter als A, „Mutter der Unsterblichkeit". — Zu dem mit *Ἡδέως μέν* eingeführten Gedanken vgl. § 42b: *ἡδέως ἄν κτλ.*, und beachte den stoischen Gleichmut für Leben § 30 und Sterben 42b.

§ 31.] P. mahnt, jedes Verständnis für diese Darlegungen ablehnend höflich „zur Sache" vgl. *νομικῶς*.

§ 32.] Ap. aber knüpft an seine Unempfindlichkeit an, um von der Erleuchtung durch den „*λόγος*" *τοῦ κυρίου* und weiter § 36 ff. von Christi Werke, Schicksale und Tugendziele (III. Teil, § 32—42) zu handeln.

Den Kern des Gedankens entnimmt Ap. stoischen Gedankenkreisen vgl. Sext. Empir. adv. Matth. VII, 93. (Überweg, Grundriss der Gesch. der Philos. § 53 zur stoischen Logik bes. Erkenntnislehre.) — Die Worte *ἐπεὶ οὐδὲν κτλ.* sind schwerlich nur Glosse. Sie scheinen vielmehr Veranlassung zu dem § 33 folgenden Einwurfe des Cynikers gegeben zu haben.

A.

29. Der *Präfekt* sagte: „So
ehst du auf deinen Tod?“

30. *Apollonius* antwortete:
will *in Christus* leben,
chte indessen auch den Tod
ht wegen der Liebe, die ich
n Leben habe; denn es giebt
hts Schätzenswerteres als das
ige Leben, welches *die Mutter*
r Unsterblichkeit der Seele
, die hier ein edles Leben
führt hat“.

v. 31. Der *Präfekt* antwor-
te: „Ich habe nicht verstanden,
as du gesagt hast“.

v. 32. *Apollonius* antwortete:
‚Was soll ich für dich thun?
Der Ergründer des Herzens ist
das Wort Gottes, wie die Leuchte
des Auges das Licht“.

v. 33. Ein Philosoph, der
da bei ihm stand [zugegen

G.

§ 29. *Perennis der Statthalter*
sprach; „Dafür entschieden,
Apollos, stirbst du gern?“

§ 30. *Apollos* sprach: „Gern
zwar lebe ich, *Perennis*, je-
doch ohne den Tod zu fürchten
um der Liebe zum Leben willen;
denn nichts ist wertvoller als
Leben, Leben aber (sag' ich),
(nämlich) das ewige Leben, das
die Unsterblichkeit der in
diesem Dasein edel gewesenen
Seele ist“.

§ 31. *Perennis der Statthalter*
sprach: „Ich weiss nicht, was
du sagst, noch verstehe ich,
worüber du mir rechtsbe-
züglich Aufschluss geben
willst“.

§ 32. *Apollos* sprach: „Wie
sehr doch auch dauerst du mich,
dass du so unempfindlich
gegen die Herrlichkeiten
der Gnade bist. Denn eines
sehenden Herzens *Teil, Peren-
nis*, ist der Logos des Herrn,
wie sehender Augen das Licht,
sintemal ein Mensch nichts
nützt, der zu Unempfind-
lichen spricht, ebenso-
wenig wie Licht, das Blin-
den aufleuchtet“.

§ 33. Ein Cyniker-Philo-
soph aber sprach: „*Apollos*, du

§ 33.] Einrede des Cynikers in die Verhandlung. Sie beweist die Öffentlichkeit der Gerichtssitzung vgl. § 11 und Justin, apol. II, 2. Euseb., h. e. V; 1, 49. — Dass der Philosoph ein Cyniker ist, — A bietet nur „ein

λοι|δοροῦ, πολὺ γὰρ πεπλάνησαι, κἂν δοκεῖς σκοτεινό|λογος 2
εἶναι.

§ 34. Ἀπολλὼς εἶπεν· Ἐγὼ μεμάθηκα εὔ|χεσθαι, οὐ λοι- 1
δορεῖν· ὁμολογεῖ δὲ ἡ ὑπόκρισις ἡ ἐν |σοὶ τὴν ἀβλεψίαν τῆς 3
καρδίας σου, εἰ καὶ προ|ελεύσει εἰς πλῆθος ἀργολογίας· τοῖς 4
γὰρ ἀνοήτοις ἡ ἀλήθεια ὄντως λοιδορία νομιστέα. 5

§ 35. Περέ|ννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· Ἴσμεν καὶ ἡμεῖς ὅτι 6
ὁ |λόγος τοῦ θεοῦ γεννήτωρ καὶ ψυχῆς καὶ σώματός |ἐστιν 7
τῶν δικαίων, (ὁ λογώσας καὶ διδάξας ὡς φί|λον ἐστὶν τῷ θεῷ). 9

§ 36. Ἀπολλὼς εἶπεν· Οὗτος ὁ σωτὴρ ἡ|μῶν Ἰησοῦς Χρι- 10
στὸς ὡς ἄνθρωπος γενάμενος ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, |κατὰ πάντα δί- 11
καιος καὶ πεπληρωμένος θείᾳ σο|φίᾳ, φιλανθρώπως ἐδίδαξεν 12
ἡμᾶς τίς ὁ τῶν ὅλων |θεὸς καὶ τί τέλος ἀρετῆς ἐπὶ σεμνὴν 13

23/24. λυδωροῦ 24. πεπλάνισαι fol. 62v., 2. λοιδωρεῖν 5. λοιδωρία

Philosoph" — ist schwerlich ganz zufällig. Denn Leute dieser Philosophenschule sahen in den aufkommenden „Christenphilosophen" besonders gefährliche Nebenbuhler um die Gunst des Volks, vgl. Crescens bei Justin, apol. II, 3 u. 11, Tat., or. 19; Lucian verspottet im Peregrinus wohl nicht ohne Grund die christlichen Evangelisten unter der Gestalt des Cynikers Peregrinus Proteus. Vielleicht bestand zwischen den die πῆρα oder τὸ σάκιον tragenden Cynikern und dem Ἀπολλώνιος ὁ Σακκέας eine durch Annahme ähnlicher Gewohnheit verschärfte Rivalität.

§ 34.] ἡ ὑπόκρισις κτλ. Schon zu A, vor Entdeckung des G, vgl. § 33, hatte Harnack treffend bemerkt: „Man denkt hier an Justin und Crescens".

§ 35.] P. überrascht durch sein gewinnendes Wort an Ap., stoisch-philosophische Bildung beweisend. An dem hohen Beamten, der seine Laufbahn unter Marcus gemacht hat, kann uns das nicht befremden, vgl. z. B. die Physik der Stoiker, den Hymnus des Kleanthes auf Zeus, auch act. 17, 28; A ersetzt den Passus durch eine völlig farblose Zwischenrede und legt dann die Gedanken in christlicher Umprägung dem Ap. in den Mund. G ist demgegenüber wahrscheinlich original. Er würde doch unmöglich dem Märtyrer einen rühmlichen Gedanken genommen haben, um ihn § 35 dem heidnischen Richter in den Mund zu legen. Allerdings sind die Worte ὁ λογώσας κτλ. verdächtig, Zusatz eines christlichen Redaktors zu sein. — Für Περέννιος hat A „der Vorsitzende". Durch G ist also bei A, „der Präfekt" v. 1—31 und „der Vorsitzende" v. 35 ff. als identisch erwiesen, und damit Harnack's Annahme zu A gegen Hilgenfeld a. a. O. S. 87 bestätigt. — An das Wort des P. knüpft vgl. § 32. Ap.:

§ 36—42.] Darlegungen über Christi Person und Werk, das sich ihm in Begründung vollkommener Tugendlehre und wirksamem Beispiel erschöpft.

§ 36.] Ap. nimmt des P. Äusserung, Gedanken stoischer Lehre, § 35,

A.

war], sagte: „*Apollonius*, du verhöhnst dich selber; denn du bist weit abgeirrt, obgleich du wähnst, tiefer zu reden".

v. 34. *Apollonius* sagte: „Ich habe gelernt zu beten, aber nicht zu verhöhnen; deine Heuchelei jedoch erweist die Blindheit deines Herzens; denn nur) den Thoren scheint die Wahrheit ein Hohn."

v. 35. *Der Vorsitzende* sagte: „*Setze mir deutlich auseinander, was du gesagt hast* [*was du meinst*].

v. 36. *Apollonius* antwortete: „*Das Wort Gottes, des Erlösers der Seelen und der Leiber*, wurde Mensch in Judäa, vollbrachte alle Gerechtigkeit und wurde mit göttlicher Weisheit herrlich erfüllt. Er lehrte die *wahre Religion*, die für die Menschenkinder passend war,

G.

verspottest dich selbst; denn du steckst weit im Irrtume, wenn du gleich gedankentief zu sein glaubst".

§ 34. *Apollos* sprach: „Ich habe gelernt zu beten und nicht zu spotten. Es erweist jedoch die Heuchelei in dir die Blindheit deines Herzens, wenn sie vollends hervortreten wird zur Fülle müssigen Geredes. Denn den Thoren muss die Wahrheit wirklich als Gespött erscheinen.

§ 35. *Perennis der Statthalter* sprach: „*Auch wir wissen, dass der Logos Gottes Erzeuger sowohl der Seele als des Leibes der Gerechten ist, (der erwogen und gelehrt hat, was Gotte angenehm ist*").

§ 36. *Apollos* sprach: „*Dieser unser Heiland Jesus Christus*, wie ein Mensch geworden in Judäa, in allen Stücken gerecht und erfüllt von göttlicher Weisheit, lehrte menschenfreundlich uns, *wer über alle Dinge Gott ist, und was der Endzweck der Tugend zu einer heiligen Ge-*

---

frischweg in den Dienst christlicher Lehrdarlegungen, eine Herübernahme, wie sie frappanter nicht gedacht werden kann. Er giebt in symbolartigen Grundzügen das Thema des III. Teils: a. J. Christi Person, b. J. Christi Werk, das *α*) in Lehre, 1.) über Gott, 2.) über den Endzweck der Tugend besteht; *β*) sein Leiden zerstört die Sündenherrschaft. — *σωτὴρ κτλ.* Justin, apol. I, 33 wörtlich, vgl. ebenda c. 46, dial. c. 61 u. a. Stellen. — *κατὰ πάντα δίκαιος* vgl. mart. Polyc. 14, 1. — *πεπληρωμένος θείᾳ σοφίᾳ* vgl. sap. Sal. c. 7 u. 8, 4 u. 7. — *ἐδίδαξεν τίς ὁ . . θεός* vgl.

πολιτείαν ἁρμόζων πρὸς τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχάς· ὃς διὰ 14
τοῦ παθεῖν ἔπαυσεν τὰς ἀρχὰς τῶν ἁμαρτιῶν. § 37. Ἐδίδα- 15
ξεν γὰρ θυμὸν παύειν, ἐπιθυμίαν μετρεῖν, ἡδονὰς κολάζειν, 17
λύπας ἐκκόπτειν, κοινωνικοὺς γίνεσθαι, φιλίαν αὔξειν, κενοδο- 18
ξίαν καθαίρειν, πρὸς ἄμυναν ἀδικούντων μὴ τρέπεσθαι, διὰ 19
τὸν τῆς δίκης θεσμὸν θανάτου καταφρονεῖν, οὐ διὰ τὸ ἀδικεῖν 21
ἀλλὰ διὰ τὸ ἀνέχεσθαι ἀδικουμένους, ἔτι δὲ νόμῳ τῷ ὑπ' αὐ- 22
τοῦ δοθέντι πείθεσθαι, βασιλέα τιμᾶν, θεὸν σέβειν μόνον ἀθά- 23
νατον, ψυχὴν ἀθάνατον πιστεύειν, δίκην μετὰ θάνατον πε- 24
πεῖσθαι, γέρας πόνων ἀρετῆς μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐλπίζειν 2
παρὰ θεοῦ δοθησομένην τοῖς εὐσεβῶς βιώσασιν. § 38. Ταῦτα 3
διδάξας ἡμᾶς ἐνεργῶς καὶ πείσας μετὰ πολλῆς ἀποδείξεως δό- 4

---

13. πολιτίαν 16. παύην 17. ἡδωνᾶς

---

mart. Polyc. 14, 1: „δι' οὗ τὴν περὶ σοῦ ἐπίγνωσιν εἰλήφαμεν". acta Justini c. 2: „σωτηρίας κήρυξ καὶ διδάσκαλος". — διὰ τοῦ παθεῖν κτλ. cf. § 4. vgl. 1. Petri 4, 1: ὁ παθὼν σαρκὶ πέπανται ἁμαρτίας". Eine Vertiefung des letzteren Gedankens suchen wir in den ferneren Ausführungen vergeblich. Das Wort ist sichtlich ein noch ungenützt bewahrtes Erbe biblisch-apostolischer Überlieferung. — Übrigens ist in allen diesen Ausführungen A minder genau und ursprünglich als G.

§ 37.] Christi Tugendlehre insbesondre, vgl. § 36, III; b, α, 2 auch § 5. Im Anfange Anordnung wie *Διδαχή* c. 3, vgl. auch Plin. ep. X, 96, 7. Justin, ap. I, 14. — λύπας ἐκκόπτειν, Grundsatz der Stoa als Christi Lehre. — διὰ τὸν τῆς δίκης θεσμὸν κτλ., diese greifbare Beziehung auf die gegenwärtige Rechtslage der Christen (vgl. § 23, 24, 29) ist bei A wahrscheinlich als unverständlich weggelassen. θανάτου καταφρονεῖν vgl. § 27, zu ἀδικουμένους § 24 und 1. Petr. 2, 20. 3, 14 u. 17. Als Christi Lehre ward dieses ganze Verhalten betrachtet gemäss Matth. 10, 17—22. — ἔτι δέ beginnt eine weitre Reihe von Christi Tugendlehren: νόμῳ τῷ ὑπ' αὐτοῦ δοθέντι, vgl. Justin, dial. c. 11 Christentum = „neues Gesetz". A hat θείῳ νόμῳ gelesen; G ist hiergegen schlichter: ursprünglicher. — βασιλέα τιμᾶν, θεὸν σέβειν vgl. 1. Petr. 2, 17. Matth. 22, 21 (Prov. 24, 21). Tat., or. 4: „Τὸν μὲν γὰρ ἄνθρωπον (βασιλέα) ἀνθρωπίνως τιμητέον, φοβητέον δὲ μόνον τὸν θεόν". — μόνον ἀθάνατον 1. Tim. 6, 16. — ψυχὴν ἀθάνατον vgl. Athen., suppl. 27, de res. 15, Plato, Phaedr. 245 C, Phaed. p. 105, Justin, apol. I, 44; etwas anders sap. Sal. 5, 16. Justin, dial. 6. apol. I, 18 Tat. or. 13, auch oben § 30. — δίκην vgl. δικαιοκρισία Rom. 2, 5 auch 2. Cor. 5, 10. — zu γέρας hier und § 42b (anders Melito, Eus. IV; 26, 6.) vgl. § 47a: τὸ βραβεῖον und Phil. 3, 14 und sap. Sal. 10, 12. 5, 16: ὁ μισθός, 17: „τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς κυρίου." 1. Petr. 5, 4: τῆς δόξης στέφανος, 2. Tim. 4, 8: στέφανος. — Zu A,

A.

und *den Anfang*[1]) der Sünde zum Schweigen zu bringen.

v. 37. Denn er lehrte den Zorn bändigen, die Begierde zu mässigen, die Sinnenlust zu mindern, die Trübsal zu verscheuchen, mitleidig zu sein, die Liebe zu pflegen, die Eitelkeit abzulegen, keine Rache zu üben, *nicht rachsüchtig zu sein,* den Tod zu verachten — aber nicht mit Ungerechtigkeit sondern indem man sich gegen die Ungerechten geduldig erweist, den *göttlichen* Gesetzen zu gehorchen, die Könige zu ehren, Gott anzubeten, an die unsterbliche Seele, die in Gott ist, zu glauben, das Gericht nach dem Tode zu erwarten, auf Belohnung nach der Auferstehung zu hoffen, die den Frommen von Gott verliehen wird.

§ 38. Das alles lehrte er mit Worten und Thaten mit grosser

G.

meinschaft sei, indem er harmonierte mit den Seelen der Menschen. Er machte auch durch sein Leiden *die Herrschaft* der Sünden aufhören.

§ 37. Denn er lehrte den Zorn bändigen, die Begierde zu mässigen, die Sinnenlust zu meistern, die Traurigkeit zu verscheuchen, behilflich zu werden, die Liebe zu mehren, die Eitelkeit abzulegen, sich nicht zur Rache gegen Beleidiger zu wenden, wegen *der Satzung der Rechtslage* den Tod zu verachten, nicht weil man Unrecht gethan, sondern weil man Unrecht ertragen will, ausserdem aber dem *von ihm* [scil. Logos-Christus] gegebenen Gesetze zu gehorchen, den König zu ehren, Gott den allein unsterblichen anzubeten, die Seele als unsterblich zu glauben, von einem Gerichte nach dem Tode überzeugt zu sein, einen Lohn der Tugendmühen nach der Auferstehung zu hoffen, welche von Gott denen gegeben werden soll, die fromm gelebt haben.

§ 38. Indem er dies uns nachdrücklich lehrte und uns

1) Auch Conybeare „and to put to silence *the beginning* of sins".

v. 37 bemerkte Harnack bereits (für G ebenso zutreffend): „Die Ethik und die Hoffnung auf Lohn im Jenseits sind der Inbegriff der Lehre Christi. Von Christi Wiederkunft spricht Ap. nicht".

§ 38.] Christi Erfolg. G auch hier klarer als A. — *οἱ πρὸ αὐτου*

ξαν μὲν αὐτὸς ἀρετῆς μεγάλην ἀπηνέγκατο, ἐφθονήθη δὲ πρὸς 5
τῶν ἀπαιδεύτων, καθ' ἃ καὶ οἱ πρὸ αὐτοῦ δίκαιοί τε καὶ φι- 6
λόσοφοι· οἱ γὰρ δίκαιοι τοῖς ἀδίκοις ἄχρηστοι. § 39. Καθ' ἃ 8
καὶ λόγος τις ἄφρονας ἀδίκως εἰπεῖν· δήσωμεν τὸν δίκαιον, 9
ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστιν. § 40. Καὶ τῶν παρ' Ἕλλησιν δέ 10
τις, ὡς ἀκούομεν· ὁ δὲ δίκαιος, φησίν, μαστιγωθήσεται, στρε- 11
βλωθήσεται, δεθήσεται, ἐκκαυθήσεται τὼ ὀφθαλμώ, τελευτῶν 12
πάντα τὰ κακὰ παθὼν ἀνασκολοπισθήσεται. § 41. Ὥσπερ 13
οὖν Σωκράτους οἱ Ἀθηναῖοι συκοφάνται ἀδίκως κατεψηφίσαντο, 14

---

fol. 63, 5. ἀπενέγκατω | ἐφθονήθη: A indicat ἐφονεύθη 6. δίκαιοι cf. A: cod. (et Boll.) διάκονοι 7. φιλώσοφοι 7/8. ἄχριστοι 9. δίσωμεν δύσχριστος 10. ἀκούωμεν 11. μαστηγωθήσεται 14/15. κατεψηφίσαντω

δίκαιοι sind οἱ προφῆται vgl. § 42. Zu διάκονοι (cod.) müsste θεοῦ ergänzt werden, wodurch die Ebenmässigkeit zu dem einfachen φιλόσοφοι leiden würde. Auch in Sept. heissen die Proph. wohl παῖδες, δοῦλοι, θεράποντες, aber nirgends διάκονοι, vgl. nur 2. Cor. 6, 4. — φιλόσοφοι vgl. § 41 Σωκράτης. Zu δίκαιοί τε καὶ φιλόσοφοι vgl. sap. Sal. 7, 27: „καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα (scil. σοφία) φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει". — οἱ γὰρ κτλ. vgl. sap. Sal. 2, 10 u. Hab. 1, 4 auch Tert., apol. 46: „In quantum odium flagrat veritas in tantum qui eam fide praestat offendit," c. 14: „Sed propterea damnatus est Socrates quia deos destruebat. Plane olim id est semper veritas odio est", vgl. ad nat. 1, 4. Zu δίκαιοι s. Aristides, apol. 15 f.

§ 39.] Schriftbeleg zu § 38b. — δήσωμεν κτλ. Jes. 3, 10 (LXX) wörtlich (Harnack). Zum Zusammenhang der Gedankenentwickelung passt jedoch besonders auch sap. Sal. 2, 10: „καταδυναστεύσωμεν πένητα δίκαιον" und 2, 12: „ἐνεδρεύσωμεν δὲ τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστιν" — Man beachte G „καὶ λόγος τις": A „die göttliche Schrift". — Freilich „der ganze Satz, der genau so anknüpft wie der vorausgehende (καθὰ καί) und ein directes Citat aus der Bibel enthält, macht um so mehr den Eindruck einer späteren Einschaltung, als ohne ihn der Fortschritt der Rede viel straffer ist" (Wachsmuth). Doch spricht für Ursprünglichkeit 1.) d. Schlichtheit der Citation (anders der spätere A.); 2.) d. Ebenmass von § 39 : 40 und § 41a : 41b, Schrift-: Philosophiebeleg, Socrates: Christus; 3.) d. Ähnlichkeit der Anknüpfung auch sofort sonst: § 41 ὥσπερ § 42a ὥσπερ; 4.) d. Gewissheit, dass d. griech. Vorlage für A. u. 5.) d. Möglichkeit, dass Clem. Alex. schon das Citat § 39 (zusammengestellt mit § 40) kannte.

§ 40.] Philosophie-beleg zu § 38b. — Das Citat Plato, de rep. l. II. p. 361 f. (ed. C. E. Schneider 1830) angeführt aus dem Gedächtnis, ziemlich genau: „ἐροῦσι δὲ τάδε ὅτι οὕτω διακείμενος ὁ δίκαιος μαστιγώσεται, δεθήσεται, ἐκκαυθήσεται τὼφθαλμώ, τελευτῶν πάντα κακὰ παθὼν ἀνασχινδυλευθήσεται". — Die Citate § 39 und 40 in ihrem Nebeneinander

A.

Standhaftigkeit und nachdem er von Allen verherrlicht [gepriesen] war, wurde er zuletzt *getötet*, wie auch vor ihm die Weisen und Gerechten; denn die Gerechten sind den Ungerechten verhasst.

v. 39. wie auch die *göttliche* Schrift sagt: Lasst uns den Gerechten binden, denn er ist uns ein Ärgernis.

v. 40. Aber auch einer von den griechischen Weisen hat gesagt, dass der Gerechte leiden wird, verspieen und gekreuzigt wird.

v. 41. Wie die *Athener* das ungerechte Todesurteil aus-

G.

unter grosser *Vorbildlichkeit* einprägte, gewann er zwar selbst den unendlichen Ruhm der Tugend. Er ward aber von Seite der Unbelehrtgebliebenen wie auch die Gerechten und Philosophen vor ihm *scheelsüchtig verfolgt*. Denn die Gerechten sind den Ungerechten verhasst.

§ 39. Wie es auch *ein Wort* ist, dass Frevler ungerecht sprechen: Lasst uns den Gerechten binden, denn er ist uns ärgerlich.

§ 40. Auch bei den Hellenen sagt einer, wie wir hören: Der Gerechte aber wird gegeisselt, gefoltert, gefesselt, auf beiden Augen geblendet, zuletzt, nachdem er alles Üble erlitten, gekreuzigt werden.

§ 41. Sowie also über Sokrates die *athenischen Ankläger*

---

stossen auf bei Clemens Alex. *στρωματεῖς* l. V (Potter p. 713 f. Dindorf III. S. 88): „*Τί δέ; οὐχὶ παραπλήσια τῇ λεγούσῃ γραφῇ, Ἄρωμεν ἀφ' ἡμῶν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστιν, ὁ Πλάτων μονονουχὶ προφητεύων τὴν σωτήριον οἰκονομίαν, ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς Πολιτείας ὧδέ φησιν· Οὕτω δὲ διακείμενος ὁ δίκαιος μαστιγώσεται, στρεβλώσεται δεδήσεται ἐκκοπήσεται τὼ ὀφθαλμώ, τελευτῶν πάντα κακὰ παθὼν ἀνασκινδυλευθήσεται*". Die Stelle Plato, de republ. citiert noch Eusebius, praep. ev. l. XII c. 10) 583, ferner Theodoret, *ἑλλην. θεραπευτικὴ παθήμ.* [ed. Gaisford 1889] lib. 8, c. 50 (*περὶ τῆς τῶν μαρτύρων τιμῆς* p. 916).

§ 41.] Vergleich von Christi Schicksal mit dem des Sokrates, vgl. § 38 *φιλόσοφοι*. — Ap. setzt diesen Vergleich vor denjenigen mit den Propheten (§ 42 vgl. § 38 *δίκαιοι*), und in unmittelbaren Anschluss an das Citat § 40. — G nennt Sokrates, A unterlässt die Nennung seines Namens. — Zur Sache vgl. Justin, apol. I, 5: „*Ὅτε δὲ Σωκράτης λόγῳ ἀληθεῖ καὶ ἐξετα-*

πείσαντες καὶ τὸν δῆμον, οὕτως καὶ τοῦ καθ' ἡμᾶς διδασκά-
λου τε καὶ σωτῆρος ἔνιοι τῶν πανούργων κατεψηφίσαντο
δήσαντες αὐτόν, § 42a. ὥσπερ καὶ τοὺς ⟨πρὸ αὐτοῦ⟩ προφή-
τας, οἵτινες πολλὰ προεῖπον ἔνδοξα περὶ τοῦ ἀνδρός, ὅτι τοι-
οῦτός τις ἀφίξεται πάντα δίκαιος καὶ ἐνάρετος, ὃς εἰς πάντας
εὐποιήσας ἀνθρώπους ἐπ' ἀρετῇ πείσει σέβειν τὸν πάντων
θεόν, ὃν ἡμεῖς φθάσαντες τιμῶμεν, ὅτι ἐμάθομεν σεμνὰς ἐν-
τολάς, ἃς οὐκ ἤδειμεν, καὶ οὐ πεπλανήμεθα.

§ 42b. Εἰ δὲ καὶ πλάνη τις εἴη τοιαύτη ὡς καθ' ὑμᾶς ἡ
λέγουσα ψυχὴν μὲν ἀθάνατον, δίκην δὲ μετὰ θάνατον καὶ γέ-
ρας ἀρετῆς ἐν τῇ ἀναστάσει καὶ θεὸν δικαστήν, ἡδέως ἂν τὴν

17. δίσαντες cf. (§ 39,) 9.: fortasse ⟨ὀνει⟩δίσαντες (cf. A et πείσαντες 15.) | πρὸ αὐτοῦ supplendum secundum A 18. ἔνδοξα ipse cod.: Boll. ἐν δόξῃ 19. ἀφήξεται 20. πείση 22. εἴδιμεν fol. 63v., 1. γέρας cf. § 37: cod. (et Boll.) πέρας | ἀναστάση

στικῶς ταῦτα εἰς φανερὸν ἐπειρᾶτο φέρειν καὶ ἀπάγειν τῶν δαιμόνων τοὺς ἀνθρώπους, καὶ αὐτὸν οἱ δαίμονες διὰ τῶν χαιρόντων τῇ κακίᾳ ἀνθρώπων ἐνήργησαν ὡς ἄθεον καὶ ἀσεβῆ ἀποκτεῖνεσθαι, λέγοντες καινὰ εἰσφέρειν αὐτὸν δαιμόνια. Καὶ ὁμοίως ἐφ' ἡμῶν τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦσιν. Οὐ γὰρ μόνον ἐν Ἕλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος, ᾧ πεισθέντες ἡμεῖς" κτλ. vgl. auch Tat. or. 31: „. . καὶ Σωκράτους Ἀθηναῖοι θάνατον κατέγνωσαν". Auch Tert., apol. p. 14 (s. zu § 38 Anm.) und ad nat. 1, 4 u. 10 erwähnt die Verurteilung des Sokrates.

§ 42a.] Vergleich von Christi Schicksal mit dem der Propheten (vgl. § 38 οἱ . . δίκαιοι), deren Weissagung hierbei zusammengefasst wird. — Die Quintessenz ders. ist Voraussage dessen, was man sich unter Jesu Werk vorstellte vgl. § 36—38. — κατὰ πάντα δίκαιος καὶ ἐνάρετος vgl. Justin, apol. I, 6 ähnlich: „πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν", vgl. aber auch sap. Sal. 8, 7: „καὶ εἰ δικαιοσύνην ἀγαπᾷ τις οἱ πόνοι ταύτης εἰσὶν ἀρεταί· σωφροσύνην γὰρ καὶ φρόνησιν ἐκδιδάσκει, δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν, ὧν χρησιμώτερον οὐδὲν κτλ. — G: τὸν πάντων θεόν, in seiner Schlichtheit innerhalb der Zusammenfassung der Prophetenaufgabe dem Ausdrucke bei A, „Gott den Vater, den Schöpfer aller (Dinge)" vorzuziehen. — φθάσαντες scheint bei A in ein πιστεύσαντες variiert, vgl. Phil. 2, 16. — οὐ πεπλανήμεθα zugleich Entgegnung wider § 33, die Einrede πολὺ γὰρ πεπλάνησαι.

§ 42b.] Schluss der eigentlichen Selbstverteidigung des Ap. — εἰ δὲ καὶ πλάνη kühne Anwendung auf die gesamte Christenhoffnung, was Tat. or. 6: „Κἂν γὰρ πάνυ φληνάφους καὶ σπερμολόγους ἡμᾶς νομίσητε" bezüglich des einen christlichen Lehrstücks von der Auferstehung sagt.

A.

sprachen und abgaben *vom* Pöbel *überredet*, so haben auch zuletzt die Ungerechten das Todesurteil ausgesprochen, indem die Ungerechten neidisch [missgünstig] gegen ihn geworden sind,

v. 42. wie auch gegen die Propheten, die vor ihm gelebt haben, die inbezug auf ihn vorausgesagt haben, „dass er kommen und Allen Gutes thun und alle Menschen durch seine Tugend überreden wird, Gott den Vater den Schöpfer aller [Dinge] anzubeten, an den wir glauben und vor dem wir uns niederwerfen; denn wir haben von ihm fromme Gebote erlernt, die wir nicht kannten, und wir werden fernerhin nicht irre gehen, sondern wir leben ein sittliches Leben und hoffen auf das Jenseits".

G.

ungererecht ihren Verdammungsspruch abgaben, nachdem sie auch das Volk *aufgehetzt hatten,* ebenso haben auch über unsren Meister und Erlöser einige von den Verruchten ihren Verdammungsspruch abgegeben, nachdem sie *ihn gebunden* [Missgunst gegen ihn gefasst] hatten, § 42ª. wie auch über die Propheten ⟨vor ihm⟩ zumal die, welche viel Herrliches über den Mann vorhergesagt haben, „dass irgend ein solcher kommen würde, in allem gerecht und tugendhaft, welcher, nachdem er allen Wohlthaten erwiesen, die Menschen auf Grundlage der Tugend überzeugen würde, den Gott aller zu verehren, welchen wir, als die zuerst dahin gelangt sind, verehren, weil wir von ihm fromme Gebote gelernt haben, die wir nicht kannten, und stecken nicht im Irrtum.

§ 42ᵇ. Und wenn es selbst irgend ein Irrglaube wäre von der Beschaffenheit, wie er es nach eurer Meinung sein soll, der (nur) behauptete(:) „die Seele (ist) unsterblich, ein Gericht (giebt es) nach

— *τὴν μέλλουσαν κτλ.* vgl. Justin, apol. I, 11: „*οὐκ εἰς τὸ νῦν τὰς ἐλπίδας ἔχομεν, ἀναιρούντων οὐ πεφροντίκαμεν*" . . . und ep. ad Diogn. 5, 15: „*ἀγαθοποιοῦντες ὡς κακοὶ κολάζονται· κολαζόμενοι χαίρουσι ὡς*

τοιαύτην ἀπάτην ἀποφερόμεθα, |δι' ἧς μάλιστα τὸ καλῶς βιοῦν μεμαθήκαμεν, |τὴν μέλλουσαν ἐλπίδα ἀπεκδεχόμενοι, καίτοι τὰ ἐναντία πάσχοντες.

§ 43. Περέννιος ὁ ἀνθύπατος |εἶπεν· Ἐνόμιζόν σε, Ἀπολλώ, τὸ λοιπὸν μεταβεβλῆσθαι τῆς τοιαύτης προαιρέσεως καὶ σέβειν με|θ' ἡμῶν τοὺς θεούς.

§ 44. Ἀπολλὼς εἶπεν· Ἐγὼ ἤλπιζον, |ἀνθύπατε, τοὺς εὐσεβεῖς διαλογισμούς σοι πα|ρεῖναι καὶ πεφωτίσθαι σοῦ τοὺς τῆς ψυχῆς ὀφθαλ|μοὺς διὰ τῆς ἀπολογίας μου, ὥστε τὴν καρδίαν σου |καρποφοροῦσαν θεὸν τὸν ποιητὴν πάντων σέβειν τούτῳ τε καθ' ἡμέραν δι' ἐλεημοσυνῶν καὶ φιλανθρώπου τρόπου τὰς εὐχὰς ἀναπέμπειν |μόνῳ, θυσίαν ἀναίμακτον καὶ καθαρὰν τῷ θεῷ.

§ 45ª. Πε|ρέννιος ὁ ἀνθύπατος εἶπεν· Θέλω σε ἀπολῦσαι. Ἀπολλώ, κωλύομαι δὲ ὑπὸ τοῦ δόγματος Κομό|δου τοῦ

2. ἀποφερώμεθα 5. πάσχωντες 6. ἐνόμιζων 7. προερέσεως | σέβην 9. εὐσεβῆς 9/10. παρῆναι 12. καρποφοροῦσαν Wachsmuth: cod. καρποφορεῖσαι, Boll. καρποφορῆσαι 12/13. σέβειν τε τούτω 17. κωλύωμε

ζωοποιούμενοι". Der ganze dem G eigentümliche Abschnitt ist nicht überflüssige Interpolation, sondern ein kühner, prägnanter Abschluss der Apologie unter charakteristisch resigniertem Hinweise (τὰ ἐναντία πάσχοντες) auf die vorliegende Rechtslage der Christen. — τὰ ἐναντία Gegenteil des künftigen göttlichen Gerichts, das (Christen-)Tugend belohnt, nämlich das menschliche Gericht, das die Tugend bestraft.

§ 43.] Ultimatum des Richters, den Sinn zu ändern und dies durch die That zu beweisen vgl. § 3, 7 (8), 13 (23. 29). — G hat hier keinen Widerspruch zu § 10 u. 11. Dagegen liest A „in der Nacht" gegen v. 11 „nach drei Tagen" mit v. 10 „ein Tag". — Zu μεταβεβλῆσθαι κτλ. vgl. Euseb. h. e. V; 21, 4: „μηδαμῶς τῆς προθέσεως μεταβαλλομένους". — καὶ σέβειν κτλ. Bezugnahme auf die bestehende Rechtslage, Beweisverfahren der Verleugnung im Christenprocesse. G concreter als A.

§ 44.] Gegenultimatum des Ap. zur Bekehrung des P., vgl. Justin, apol. I, 14: . . . „καὶ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν εὐχόμενοι καὶ τοὺς ἀδίκως μισοῦντας πείθειν πειρώμενοι ὅπως" κτλ. und mart. Pionii (ed. O. v. Gebhardt) c. VII: „Εἴθε ἠδυνάμην ἐγὼ ὑμᾶς πεῖσαι χριστιανοὺς γενέσθαι". — Zu dem eigentümlichen φιλανθρώπου τρόπου vgl. § 37 κοινωνικοὺς γίνεσθαι. φιλίαν αὔξειν. Bemerkenswert ist, dass A das Almosenspenden allein betont.

§ 45ª.] Ankündigung des Urteils durch P. — P. wünscht wie die meisten Richter Freilassung. Hindernis ist hier τὸ δόγμα τοῦ Κομόδου, vgl. § 13 u. 23: τῆς συγκλήτου (und A v. 45). Doch erklärt sich diese Verschiedenheit bei Beachtung des Instanzenwegs, vgl. S. 80 ff. u. 86 f.

A.

v. 43. Der *Vorsitzende* sagte: „Ich glaubte, dass du *in der Nacht* von deiner Ansicht abgekommen wärest".

v. 44. *Apollonius* sagte: „Und ich erwartete, dass deine Gedanken in der Nacht sich ändern, die Augen deiner Seele durch meine Antworten geöffnet würden und dass dein Herz Frucht trüge, sodass du Gott den Schöpfer aller (Dinge) verehrst und nur zu ihm unter *Almosenspenden* betest; denn (Almosen) ist ein unblutiges und heiliges Opfer vor Gott (und) eine Gnade (Gabe) an die Menschen dargebracht durch Menschenhand".

v. 45. *Der Vorsitzende* sagte: „Ich wünsche dich freizulassen, aber ich kann es nicht wegen

G.

dem Tode und einen Lohn [Ziel] der Tugend in der Auferstehung und Gott (ist) Richter", so würden wir gern diese Täuschung hinnehmen, durch welche wir das Tugendhaft-leben gelernt haben, indem wir die zukünftige Hoffnung erwarten, wie sehr wir auch das Gegenteilige leiden".

§ 43. *Perennis der Statthalter* sprach: „Ich nahm von dir an, *Apollos,* dass du *endlich* von einem solchen Vorsatze dich abgewendet hättest und mit uns die Götter verehrtest".

§ 44. *Apollos* sprach: „Ich hoffte, *o Statthalter,* dass dir fromme Gedanken beiwohnen und deiner Seele Augen durch meine Verteidigung erleuchtet sein möchten, sodass dein Herz Frucht bringend Gott den Schöpfer aller Dinge anbetete und diesem immerdar (alltäglich) durch *Beweise der Barmherzigkeit und humanes Benehmen* allein die Gebete spendete als ein unblutiges und reines Opfer Gotte".

§ 45a. *Perennis der Statthalter* sprach: „Ich wünsche dich freizulassen, *Apollos;* ich werde

— *φιλανθρώπως* wohlwollende Zusage, die doch dabei in herber Ironie das *φιλανθρώπου τρόπου* des § 44 beantwortet. Vgl. mart. Pionii (O. v.

αὐτοκράτορος· πλὴν φιλανθρώπως χρήσο|μαί σοι ἐν τῷ θα-
νάτῳ.

§ 45b. Καὶ ἔδωκεν σίγνον κατ' αὐ|τοῦ κατεαγῆναι τοῦ
μάρτυρος τὰ σκέλη.

§ 46. Ἀπο|λλὼς δέ, ὁ καὶ Σακκέας, εἶπεν· Εὐχαριστῶ τῷ
θεῷ |μου, Περέννιε ἀνθύπατε, σὺν πᾶσι τοῖς ὁμολογήσασι θεὸν
παντοκράτορα καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν |Ἰησοῦν Χριστὸν
καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ περὶ τῆσδε τῆς ἐμοὶ σω|τηριώδους
ἀποφάσεώς σου.

§ 47a. Τοιοῦτον τέλος ἔν|δοξον μαρτυρίου νηφούσῃ ψυχῇ
καὶ προθύμῳ καρ|δίᾳ ἐνήρξατο ὁ ἁγιώτατος ἀθλοφόρος οὗτος, ὁ
καὶ Σακκέας. Ἡ δὲ κυρία τῶν ἡμερῶν, καθ' ἣν |παλαίσας τῷ πο-
νηρῷ τὸ βραβεῖον τῆς νίκης ἐκο|μίσατο, σήμερον ἐνέστηκεν.
Δεῦρο τοίνυν τοῖς |ἐκείνου καλοῖς ἀνδραγαθήμασιν, ἀδελφοί,
τὴν |ἑαυτῶν ψυχὴν εἰς πίστιν ἐπιρρώσαντες ἑραστὰς |ἑαυτοὺς
τῆς τοιαύτης χάριτος καταστήσωμεν |δι' ἐλέους καὶ χάριτος

18/19. χρίσωμαι fol. 64, 5. παλέσας 5/6. ἐκωμήσατο 6. δεῦρω 9. καταστίσωμεν

Gebhardt) c. XI, 4: ἐπιφιλανθρωπεύειν und φιλανθρωπία von der Behandlung der Märtyrer im Kerker. — Mit ἐν τῷ θανάτῳ schliesst die mündliche Verhandlung, also die Protokollnachschrift des Gerichtstachygraphen.

§ 45b.] Die weiteren Ausführungen sind freie Komposition der Redaktoren. Eine Einsichtnahme in den Wortlaut der Todessentenz, welche der Richter eigenhändig schriftlich auf der tabella (πινακίς), Tert. apol. 2, ad nat. 1, 15, mart. Pionii gr. XX, 7 gab, zur Vorlesung durch den Herold (vgl. oben S. 39, A. 3, S. 41, A. 4), war sonach wohl schon dem ersten Redaktor — nicht wie das Protokoll — unzugänglich. Das Hervorholen solcher besondren Urkunde geschieht z. B. Plin. Sec. l. X, 58 (ed. Keil): „*recitata est sententia Veli Pauli proc., qua probabatur Archippus crimine falsi damnatus*"; dort aber auf ausdrückliche Veranlassung eines Processes. A stimmt mit Euseb. h. e. V; 21, 4 und berichtet Thatsächliches. G dagegen trägt die Schenkelzerschmetterung (Euseb. V, 21, 2), von dem Verkläger, von dem das Martyrium nicht redet, willkürlich auf den Märtyrer über. — σίγνον später Latinismus vgl. die Boll. z. d. Stelle.

§ 46.] Ebenso frei erweitert G den Dank des Ap. für das Urteil, vgl. dagegen A, acta Cypr., acta Scill. lat. (ed. Robinson): „Deo gratias".

§ 47a.] Schlussermahnung im Martyrienlektionar zur Vorlesung an den Natalitien des Märtyrers. — ὁ ἁγιώτατος ἀθλοφόρος vgl. act. Scill. gr. (ed. Usener, Bonn 1881): „ὁ ἀθλοφόρος τοῦ Χριστοῦ nach dem Kampfe (vor dem Kampfe = ἀθλήτης Euseb., h. e. VI; 1), vgl. mart. Pionii

A.

der *Senatssentenz*; ich will jedoch ein humanes Urteil fällen".

Er befahl ihn mit dem Schwerte zu enthaupten.

v. 46. *Apollonius* sagte: „Ich danke meinen Gott für dein Urteil".

v. 47. *Und die Henker führten ihn sofort ab und enthaupteten ihn, während er den Vater, den Sohn und den h. Geist pries.*

Es sei ihnen Preis in Ewigkeit! Amen.

G.

aber gehindert durch den *Entscheid des Commodus, des Autokrator;* nur ausgenommen dass ich dich human im Tode behandeln lassen werde".

45[b]. *Und er gab ein Zeichen über ihm, des Märtyrers Schenkel zu zerschmettern.*

§ 46. *Apollos* aber, der Asket, sprach: „Ich danke meinem Gott, *Statthalter Perennis,* mit allen, die Gott den Allmächtigen und seinen eingebornen Sohn, Jesum Christum, und den heiligen Geist bekennen, auch über diesen deinen für mich heilbringenden Urteilsspruch".

§ 47[a]. *Ein solch' ruhmvolles Ende des Martyriums erlangte* mit nüchterner Seele und vorbereitetem Herzen dieser sehr heilige Sieger im Kampfe, der Asket. Der Herrliche der Tage, an welchem er mit dem Bösen ringend den Kampfpreis des Sieges davontrug, ist heute erstanden. Wohlan also, lasst uns, indem wir zu Ehren jener schönen tapferen Thaten, liebe

---

gr. ed. O. v. Gebhardt c. XXII, 1: „*τὸν μέγαν ἀγῶνα νικήσας*" . . — *νηφούσῃ ψυχῇ* vgl. 1. Cor. 9, 25, mart. Pion. gr. c. II, 3: „*ὧν . . ἐν νηστείᾳ*" . . — *παλαίσας τῷ πονηρῷ* vgl. Eph. 6, 12, Euseb., h. e. V; 1, 5 ff., p[assio] Perp. c. 10. — *τὸ βραβεῖον* vgl. zu *τὸ γέρας* § 37 und mart. Pionii

Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ' οὗ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ σὺν ἁγίῳ πνεύ-
ματι ⟨ἡ⟩ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. 12

47b. *Ἐμαρτύρησεν ὁ τρισμακαριώτατος Ἀπολλώς, ὁ καὶ* 13
Σακκέας, πρὸ ἑνδεκα καλανδῶν μαΐου κατὰ Ῥωμαίους, κατὰ 14
*δὲ Ἀσιανοὺς μηνὸς ὀγδόου **, κατὰ δὲ ἡμᾶς βασιλεύοντος τοῦ* 15
κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

11. suppl. ἡ (cf. *τὸ κράτος*) 12. *Ἐμαρτύρισεν* 15. ** om. dies (O. v. Gebhardt).

gr. XXII, 2: *στέφανος.* — *Δεῦρο κτλ.* vgl. Judae v. 20—25 und den Schluss der acta Scill. gr. Die trinit. Formel hat A einfacher, vgl. pass. Scill. lat. (ed. Robinson) p. 116: „Et ita omnes simul martyrio coronati sunt et regnant cum Patre et Filio et Spiritu Sancto per omnia secula seculorum, amen".

§ 47b.] Vermerk der *γενέθλιος ἡμέρα*, vgl. mart. Pion. gr. c. II, 1 u. c. XXIII, — *πρὸ ἑνδεκα καλανδῶν μαΐου* überraschende Abweichung des bisher nach dem martyrol. Hieron. auf den 18. April datierten Todestages. Unter dem 18. April ist wahrscheinlich die erste Verhandlung und „nach drei Tagen", § 11a, am 21. April, die zweite Verhandlung und Urteilsvollstreckung geschehen. — *κατὰ δὲ Ἀσιανοὺς μηνὸς ὀγδόου* ** Im Cod. fehlt der Tag. Es liegt (1.) am nächsten, hier als im später hinzugefügten Schlusse der acta die entsprechend spätere sogenannte syro-macedonische Ordnung des Kalenders zu vermuten, welche bei Eusebius (cf. de mart. Pal. prooem. u. c. 1, 2 etc.), bei Epiphanius u. a. üblich ist, vgl. Lightfoot, Apostolic Fathers P. II. Vol. I. (2. Ausg.) p. 705, und nach der das Jahr zwar in der Regel vom Monat Hyperberetaeus mit 1. Okt. beginnt, aber auch vom Gorpiaeus d. i. 1. Sept. an gerechnet wird, vgl. Ideler, Handb. d. Chronol. I, 453 (Lehrb. 191). Dann ist ⟨*κα'*⟩ zu ergänzen; dies wird durch das sofort folgende *κατά* empfohlen, vor dem *κα'* sehr leicht ausfallen konnte. [Indessen (2.) nach dem zur Zeit unsres Martyrium in Asia proconsularis geltendem Kalender (vgl. Lightfoot, 679 ff.), demzufolge das Jahr mit dem Herbstaequinoctium, d. h. mit dem am 23. Sept. beginnenden Caesarius (= Eph. Dius) einsetzte, wäre es auch möglich: *μηνὸς ἑβδόμου ⟨προ̄⟩ = μηνὸς Ἀρτεμισίου τῇ προτέρᾳ* zu lesen; der Artemisius (7. asiat. Monat) beginnt am 24. März, hat 30 Tage, und da die asiat. Monate im letzten Drittteil der Tage rückwärts zählen, so ist der 21. April = der „vorletzte" Artemisius. Hier wäre aber *ὀγδόου* ausgeschlossen und *ἑβδόμου* indiciert. Denn der 8. asiat. Monat Evangelius (= Eph. Daesius) beginnt erst am 23. April. Wenn nun auch *κατὰ δὲ Ἀσιανούς* zunächst auf den (2.) asiatisch-macedonischen Kalender zu führen scheint, so spricht doch die Einfachheit der Ergänzung *κα'* und ebenso „*ὀγδόου*" für den syro-macedonischen Kalender. — *κατὰ δὲ ἡμᾶς βασιλεύοντος* häufig am Schlusse der Martyrien nach Zeitangaben, vgl. mart. Polyc., Pionii und acta Scill. gr.; G stimmt wörtlich mit mart. Pionii gr. c. XXIII, in welch letzterem nur noch *τῶν αἰώνων ἀμήν* hinzugesetzt ist.

A. G.

Brüder, unsre Seele zum Glauben stärken, als Liebhaber solcher Gnade uns darstellen durch das Erbarmen und die Gnade Jesu Christi, mit welchem unsrem Gotte und Vater samt h. Geiste sei Preis und Stärke [Majestät] von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen!

§ 47b. Es ward aber Märtyrer der dreimal selige *Apollos,* der Asket, nach römischer Rechnung am 11. vor den Maikalenden, nach asiatischer aber ⟨am 21.⟩ des achten Monats, während über uns herrschte Jesus Christus, welchem sei Ehre in Ewigkeit!

Register

zu den acta praefectoria Apollonii.

(Die Ziffern bezeichnen den Paragraphen. Die Zusätze zu den acta praef. sind durch Klammern bemerkbar gemacht).

Ἄβλεψία 34.
ἀγάλματα δαιμόνων 19.
(ἅγιον πνεῦμα 46; ἁγιώτατος ἀθλοφόρος 47).
ἀδικία 4. — ἄδικος 38, ἀδίκως 24, 39, 41; ἀδικῶν 37; ὁ μηδὲν ἀ. 24, ἀδικούμενος 3, τὸ ἀδικεῖν 37.
ἀθανασία 30; ἀθάνατος, θεός 37; ψυχή 37, 42b.
ἀθέμιτος καὶ ἀνόσιος καὶ ἀληθῶς ἄθεος 4.
Ἀθηναῖοι 18², 19, 40.
(ἀθλοφόρος 47).
Αἰγύπτιοι 17, 21b.
αἰσχρόν 6, αἰσχρὰ θέα 26; αἰσχροπρεπές 16a.
αἰώνιος ζωή 30; αἰών 6 (47).
ἀκρίτως ἀποκτείνειν 24.
ἄκτα, τὰ 11, 12
Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει prooem.).
ἀλήθεια 34, ἡ ἐν τῷ ναί 6; ἀληθῶς 4, 26.
ἄμυνα, πρὸς — τρέπεσθαι 37.
ἁμαρτάνειν 16b, 21a, 21b, 22; ἁμάρτημα 4, ἁμαρτία 36.
ἀνασκολοπίζειν 40.
ἀνάστασις 37, 42b.
(ἀνδραγαθήματα, τά 47).
ἀνέχεσθαι, τό 37 cf. καρτερεῖν 27 u. 42b πάσχειν.
ἄνθρωπος ἀνθρώπων ὁ βασιλεύς 6, ἀνθρώπινος 24.
ἀνομία 4.
ἀπαιδευσία 17; ἀπαίδευτος 38.
ἀπάτη 16b, ἀποφέρειν 42b.
ἀπεικόνισμα τρόπων 21b.
ἀπιστία 6.
ἀπόδειξις 38.
ἀπολογία 4, 5, 8, 44.
ἀπολύειν 45a.
(ἀπόστολος prooem.).
ἀργολογία 34, ἀργὸν μέταλλον 16b.
ἀρετή 38, 42a; τέλος 36, γέρας πόνων 37, γέρας [πέρας] ἀρετῆς 42b; de virtute hom. christian. quaenam sit vide quis sit δίκαιος 4, a Christo doctus 37 cf. 42a.
ἁρμόζων πρὸς τὰς τῶν ἀνθρ. ψυχάς 36, cf. Ἰ. Χρ.
ἀρχαί, αἱ — τῶν ἁμαρτημάτων 4, ἁμαρτιῶν 36.
(Ἀσία prooem., Ἀσιανοί 47).
ἀσπίς 21b.
ἄτρωτος 26.
αὖ πάλιν δεύτερον, — τρίτον, — τέταρτον 21, 22.
αὐτοκράτωρ 3, 7, 45a.

βασιλεύς 25 (prooem.), — τιμᾶν 6, 37.
βασιλεύειν ἐπὶ τῆς γῆς 6, 8, 9; ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ 9; (καθ' ἡμᾶς Ἰ. Χρ. 47).
βίος 27, 30; βιοῦν 30, — εὐσεβῶς 37. τὸ καλῶς 42b.

βοῦς 21b, *βοὸς κρανίον* 18.
βουλευτικοί 11 cf. 25 *οἱ ἐξουσίαν ἔχοντες.*
βραβεῖον τῆς νίκης κομίζεσθαι 47).

γεννήματα τῶν λεγομένων θεῶν 22.
γεννήτωρ ψυχῆς καὶ σώματος 35.
γέρας ἀρετῆς 42b, *πόνων ἀρετῆς* 37.
γλεφαι χειρῶν ἀνθρώπων 14.

δαίμονες 16, *ἄνθρωποι δ. ὄντες τῇ ἐνεργείᾳ* 22; cf. *ἀγάλματα* 19.
δέω 39, 40, 41.
διαλογισμοί, εὐσεβεῖς 44, *πονηροί* 4, *τῶν ἀνθρ.* 5.
διδάσκαλος 41, *διδάσκειν* 35, 37, 38, cf. *Ἰ. Χρ.*
δίκαιος 4 cf. 37; 36, 38, 39, 42a; 4, 9.
δικαστής 42b cf. *θεός.*
δίκη *μετὰ θάνατον* 25, 37, 42b; *δίκης θεσμός* 37.
Διόνυσος διασπώμενος 22.
(διωγμός prooem.).
δόγμα, *τῆς συγκλ.* 13, 14, 23; *τοῦ θεοῦ* 23; *ἀνθρώπινον* 23; *Κομόδου* 45a.
δόξα, *δ. ἀποφέρειν* 38 (*δ. καὶ τὸ κράτος* 47, *εἰς τοὺς αἰῶνας* 47).
δοῦλος, *ἐλεύθερος — δοῦλος* 25.
δυσεντερία 28.
δύσχρηστος 39.

ἐγκράτεια 26.
εἴδωλα, *χειροποίητα = ἔργα τεκτόνων κτλ.* 14, *εἰδωλολατρεία* 4.
εἰκών 7, *νοητικοὶ καὶ λογικοὶ εἰκ.* 8.
ἐκκαίειν *τὼ ὀφθαλμώ* 40.
ἔκπρισμα 16b.
ἐλεημοσύνη 44.
(ἔλεος *Ἰ. Χρ.* 47).
ἐλεύθερος — *δοῦλος* 25.
ἐλπίζειν 37, 44; *ἐλπὶς ἡ μέλλουσα* 42b.
ἐμπεριέχειν *τὰ πάντα* 9, cf. *θεός.*
ἐμφύειν *ψυχὴν ζῶσαν* 15, cf. *θεός.*
ἐνάρετος 42a, cf. *Ἰ. Χρ.*
ἐντολή, *δικαία* 9; — *δίκαιαι καὶ ἀγαθαὶ καὶ θαυμάσιαι τοῦ θεοῦ* 4, *σεμνοπρεπεῖς καὶ λαμπραί* 5, *σεμναί* 42a; *αἱ θεῖαι* — 26.
ἐξουσίαν, *οἱ ἔχοντες — πολλήν* 25.
ἐπαντλεῖν *τὸ ζῆν πᾶσιν* 15, cf. *θεός.*
ἐπιθυμίαν *μετρεῖν* 37, *τὰς — κολάζειν* 26.
(ἐραστὴς τῆς χάριτος 47).
εὐποιεῖν 42a, cf. *Ἰ. Χρ.*
(εὐχαριστεῖν *τῷ θεῷ περὶ τῆς ἀποφάσεως* 46).
εὐχή 8, *τὰς — ἀναπέμπειν* 44; *εὔχεσθαι* 34 u. *τῷ θεῷ* 9, *ὑπὲρ τοῦ κράτους τοῦ βασιλέως* 6; *τοῖς ἰδίοις* ⟨*θεοῖς*⟩ 18, *ἀγάλμασιν* 19.

Ζεὺς θαπτόμενος ἐν Κρήτῃ 22.
ζῆν 13, 15, 22, 28, 30; *κατὰ τὰς θείας ἐντολάς* 26.
ζωή 10, 30; *αἰώνιος* 30.

ἡδέως 6, 29, 30, 42b.
ἡδονή, *ἀκόλαστος* 26; *ταῖς — ἀποθνήσκειν* 26; *— κολάζειν* 37.
ἡμέρα 11; *καθ' — 9, 15, 26; — διδόναι* 10.
Ἡρακλῆς ἐπὶ πυρὸς ἀγόμενος ζῶν 22.

θάνατος 26, cf. 28, 29; *ἕνα — ὥρισεν ὁ θ.* 25; *οὐ τὸν — δεδιέναι* 30, *— καταφρονεῖν* 37, cf. *τὸ θνήσκειν οὐ χαλεπόν* 27 u. 28; *μετὰ — δίκη* 37, 42b; *ἐν τῷ — φιλανθρώπως χρῆσθαι* 45a.
θέαν αἰσχρὰν ἐξορίζειν 26.
θεός passim, *ὁ ὄντως* 6, 27; *ὁ ὤν, ὁ πρὸ αἰώνων* 6; *ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς* 2, *ὁ ποιητὴς πάντων* 44, *ὁ τῶν ὅλων* 36, *ὁ πάντων* 42a, *ὁ παντοκράτωρ* 8 (46), *ἐπὶ πάντων* 25, *ὁ τὰ πάντα ἐνπεριέχων* 9, *ὁ πᾶσιν ἀνθρ. ψυχὴν ζῶσαν ἐνφυσήσας καὶ τὸ ζῆν ἐπαντλῶν* 15; *ὁ ἐν οὐρανοῖς* 15, cf. 21a—22, *ὁ κατοικῶν ἐν οὐρανοῖς* 9, *ὁ κυ-*

ριεύων οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάσης πνοῆς 8; — ἀνίκητος 9; μόνος ἀθάνατος 37; δικαστής 42b; (ὁ πατήρ 47); — ἡ πρόνοια τοῦ θεοῦ 8, βουλή — 9; — σέβειν 37, 42, 44, σέβεσθαι 2; φοβεῖσθαι 2, (prooem.); εὔχεσθαι 9; λατρεύειν καὶ προσκυνεῖν 15, θυσίαν ἀναίμακτον καὶ καθαρὰν ἀναπέμπειν τὴν δι' εὐχῶν = τὰς εὐχάς 8, 44; ἡμεῖς [οἱ χριστιανοί] τὸν πάντων θεὸν φθάσαντες τιμῶμεν, ὅτι ἐμάθομεν σεμνὰς ἐντολάς, ἃς οὐκ ἤδειμεν, καὶ οὐ πεπλανήμεθα· 42a. [I].

θεὸς Πηλουσίων 21a; οἱ θεοί 7, 13, 43; ξύλινοι, λίθινοι· ψευδώνυμοι = εἴδωλα χειροπ. 14; οἱ ὄντες τὸ πρὶν ἄνθρ. 22, cf. 16b—22; — σέβειν 13², 18, 43, σέβεσθαι 14; προσκυνεῖν 13², 14, 16a, 17, 21a, 21b, 22; εὔχεσθαι, τοῖς ἰδίοις 18, ἀγάλμασιν 19; θύειν 7. [II].

θεοσεβής 12, 14, cf. χριστιανός et φθάσαντες κτλ. 42a.

θυμὸν παύειν 57.

θυσία 8, 44, cf. θεός I; θύειν 7.

ἴδιοι cf. θεοί [II]; τρόποι 21b.

ἰδιώτης 25.

Ἰησοῦς Χριστός 36 (47), ὁ κύριος cf. 32 (47²); ὁ μονογενὴς θεοῦ υἱός (46); ὁ σωτὴρ ἡμῶν 36, διδάσκαλός τε καὶ σωτήρ 41; ὁ λόγος τοῦ θεοῦ 35, οὗτος 36; — οἱ προφῆται πολλὰ προεῖπον ἔνδοξα περὶ τοῦ ἀνδρὸς ὅτι τοιοῦτός τις ἀφίξεται πάντα δίκαιος καὶ ἐνάρετος, ὃς εἰς πάντας εὐποιήσας ἀνθρώπους ἐπ' ἀρετῇ πείσει σέβειν τὸν πάντων θεόν, 42a; — ὡς ἄνθρωπος γενάμενος ἐν Ἰουδαίᾳ κατὰ πάντα δίκαιος καὶ πεπληρωμένος θείᾳ σοφίᾳ φιλανθρώπως ἐδίδαξεν ἡμᾶς (a) τίς ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ (b) τί τέλος ἀρετῆς ἐπὶ σεμνὴν πολιτείαν [cf. 37] ἁρμόζων πρὸς τὰς τῶν ἄνθρωπων ψυχάς· 36; — ταῦτα διδάξας ἡμᾶς ἐνεργῶς καὶ πείσας μετὰ πολλῆς ἀποδείξεως δόξαν μὲν αὐτὸς ἀρετῆς μεγάλην ἀπηνέγκατο· ἐφθονήθη δὲ πρὸς τῶν ἀπαιδεύτων, 38; — ἔνιοι τῶν πανούργων κατεψηφίσαντο. δήσαντες [ὀνειδίσαντες] αὐτόν 41; — ὃς διὰ τοῦ παθεῖν ἔπαυσεν τὰς ἀρχὰς τῶν ἁμαρτιῶν 36.

ἰχθύς 21b.

καλεῖσθαι 11.

καρδία 44, ἄτρωτος 26, βλέπουσα 32. ἀβλεψία τῆς κ. 34.

καρποφορεῖν 37.

καρτερεῖν πάντα 27, cf. 37 et 42b.

καταψηφίζειν 40a

κενοδοξίαν καθαίρειν 37.

κινεῖν 14.

κοινωνικὸν γίνεσθαι 37.

Κόμοδος (prooem.) 3, 7, 9, 45a.

κράτος, τὸ τοῦ βασιλέως 6; (θεῷ κτλ. 47)

κροκόδειλος 21b.

κρόμμυον 21b.

κυλλότερα 16a.

κυνικὸς φιλόσοφος 33.

κυνοκέφαλος 21b; κύων 21b.

κύριος 32 (prooem. 47); κυριεύειν 8; (ἡ κυρία τῶν ἡμερῶν 47).

λεκάνη 17.

λῆρος 16b, 17.

λόγος 4, 22; ὁ καθ' ἡμᾶς λόγος 26; ὁ λόγος τοῦ κυρίου 32, ὁ λ. τοῦ θεοῦ τοῦ γιγνώσκοντος πάντας τοὺς διαλογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων 5, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ γεννήτωρ καὶ ψυχῆς καὶ σώματός ἐστιν τῶν δικαίων ὁ λογώσας καὶ διδάξας κτλ. 35.

λοιδορεῖν 33, 34; λοιδορία 34.

λύκος 21b.

λύπας ἐκκόπτειν 37.

μαθητής 26, *μανθάνειν* 5, 34, 42a,b.
μαρτυρεῖν 47; *μάρτυς* 45b; *μαρτύριον* tit. et 47).
μέγας — μικρός 25.
μειδιᾶν 8.
μεταβάλλεσθαι 43.
μετανοεῖν 3, 7, 13; *ἀπὸ πάσης ἀδικίας κτλ.* 4, *μετάνοια* 8.
μηκύνεται πλῆθος [*χριστιανῶν τῷ ἀποκτείνεσθαι ἀκρίτως*] 24.
μυσερά, τὰ μ. 17.

(*νηφοῦν* 47).
νόμος, ὁ ὑπὸ Ἰ. Χρ. δοθείς 37; *νόμιμος* 4; *νομικῶς* 31.

ξύλον, ξηρόν 16b, *ἄγριον* 19; *ξύλινοι θεοί* 14.

ὀμνύναι 3, 6, 19; — *ὅρκος* 62, 8.
ὁμολογεῖν (46); 34.
ὀστέα νενεκρωμένα 16b.
ὄστρακον θρυπτόμενον 19.
οὐσία — σχῆμα 19.
ὀχετός 21a.

(*παλαίειν τῷ πονηρῷ* 47).
πάσχειν 36, 40; 42b.
περιστερά 21b.
Πηλούσιοι 21a.
πηλὸς πεφρυγμένος 19.
πλανᾶσθαι 33, 42a, *πλάνη* 42b.
πλάτανος 19.
πλούσιοι — πτωχοί 25.
(*πνεῦμα ἅγιον* 46, 47).
ποδονίπτα 17.
πολιτεία σεμνή 36, cf. 37, 42, 4.
προαίρεσις 43; *τοῦ βίου* 27.
προφήτης 41.
πῦρ 22; *πυρετός* 28.

Σακκέας (tit.), 4, 24 (46, 47).
(*σίγνον διδόναι* 45b).
σκόροδον 21a.
σκοτεινόλογος 33.
σοφία θεία 36; *σοφοί* 11, *σ. — ἰδιῶται* 25
στρεβλοῦν 40.
σύγκλητος 13, 14, 23; *συγκλητικοί* 11, 25.
συκοφάντης 41.
συνέχεσθαι τῇ ἕξει 16b, *τῇ φύσει* 21a, *τῇ αἰσθήσει* 21b, *τῷ λόγῳ* 22.
Σωκράτης καταγελῶν τὴν εἰδωλολατρείαν 19, *ἀδικῶς καταψηφισθείς* 41.
σωτήρ 36, 41; cf. *Ἰ. Χρ.*

ταπεινός 16b, *ταπεινοῦν* 16a.
τέκτων; *τορνεύτης* 14.
τύχη, ἡ Κομόδου 3, *Ἀθηναίων* 18.

(*υἱός, ὁ μονογενὴς θεοῦ υἱ. Ἰ. Χρ.* 46).
ὑπαλλάττειν 19.

φθάνειν, ἡμεῖς φθάσαντες τιμῶμεν τὸν θεόν 42a.
φιλάνθρωπος τρόπος 44, *φιλανθρώπως* 36; 45a.
φιλία, ἡ πρὸς τὸ ζῆν 30; *φ. αὔξειν* 37.
φιλόσοφος 33, 38.
φῶς ἀνατέλλον 32; *φωτίζειν* 44.

χάρις, τὰ καλὰ τῆς — 32, (ἡ τοῦ μαρτυρίου 47).
χριστιανός (prooem.), 1, 2, 6, 8, 23. cf. *θεοσεβής, δίκαιος, μαθητής.*

ψεῦδος 6; *ψεύδεσθαι* 19, 26; *ψευδώνυμος* 14.
ψυχή 18, *ζῶσα* 15, *καλῶς βεβιωκυῖα* 30, *ἀθάνατος* 42b; *οἱ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοί* 44; (*ἐπιρρωνύναι τὴν ψ. εἰς πίστιν* 47).

ὠφελεῖ, οὐδὲν ὠ. ἄνθρωπος ἀνοήτοις προσφθεγγόμενος 32.

Übersehene Druckfehler.

S. 2 Z. 20 Commodus, S. 5 Z. 2 ἦν, S. 19 Anm. 1 fehlt pass. Perp. c. XXI, S. 21 Z. 14/15 u. 40 Z. 12 lies Marcus, S. 75. Z. 6 lies: Chiliarchengerichts im prooemium, aber . . . S. 80 Z. 23 Initiative.

Zur Übersetzung des Griechen möchte ich bemerken, dass erst von § 7 an die Gleichmässigkeit in der Übersetzung des stereotypen Wortes εἶπεν durchgeführt worden ist. Doch lehrt ein Vergleich der in diesem Punkte variierenden Übersetzungen Burchardi's und Conybeare's zu A. untereinander, dass unsere Variation der Übersetzung des εἶπεν wohl nichts auf sich hat.

Druck von August Pries in Leipzig.

JULIAN VON ECLANUM

SEIN LEBEN UND SEINE LEHRE

EIN BEITRAG ZUR

GESCHICHTE DES PELAGIANISMUS

VON

Lic. **ALBERT BRUCKNER**

PFARRER IN KLEIN-HÜNINGEN BEI BASEL

ÜBER DEN

DRITTEN JOHANNESBRIEF

VON

ADOLF HARNACK

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1897

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND ADOLF HARNACK.

XV. BAND HEFT 3.

JULIAN VON ECLANUM

SEIN LEBEN UND SEINE LEHRE

EIN BEITRAG

ZUR

GESCHICHTE DES PELAGIANISMUS

VON

LIC. **ALBERT BRUCKNER**

PFARRER IN KLEIN-HÜNINGEN BEI BASEL

Texte und Untersuchungen XV, 3a. Leipzig 1897.

MEINEM VEREHRTEN LEHRER

HERRN PROFESSOR D. ADOLF HARNACK

IN HERZLICHER DANKBARKEIT

ZUGEEIGNET.

VORWORT.

Die vorliegende Arbeit, mit deren zweitem Teil ich im Sommer 1895 an der theologischen Fakultät in Basel den Grad eines Licentiaten erworben habe, verdankt ihre Entstehung einer Anregung des Herrn Professor HARNACK. Sie verfolgt den Zweck, dem Leser eine klare und gründliche Einsicht in die Lebensverhältnisse und die Lehranschauungen des oft genannten, aber doch eigentlich noch wenig bekannten Julian von Eclanum zu ermöglichen. Im ersten Teil war mir besonders daran gelegen, seine litterarische Thätigkeit eingehend zu schildern und die in seinen Schriften uns entgegentretenden Bildungselemente auf ihre Herkunft und ihren Wert zu prüfen und zu untersuchen, ob und inwieweit sie ihn beeinflusst haben. In einzelnen Abschnitten musste ich mich freilich begnügen, meist Bekanntes in neuer Form zu wiederholen und nur kleinere Ungenauigkeiten zu berichtigen. Im zweiten Teil war mein Hauptaugenmerk darauf gerichtet, den Zusammenhang der antiaugustinischen Lehranschauungen und ihre scharfsinnige dialektische Vermittlung nachzuweisen und damit zum ersten Mal eine gründliche Sonderdarstellung der Lehre Julians zu geben. Daneben bot mir das erste Kapitel über die Stellung Julians zur Schrift und Tradition vielfache Gelegenheit, die bisherigen Ausführungen über seine Lehrweise in manchen Punkten zu ergänzen und zu berichtigen und zahlreiche interessante exegetische Bemerkungen von ihm anzuführen. Ich hoffe, dass diese Arbeit als ein bescheidener Beitrag zur

Geschichte des Pelagianismus mancherorts freundlich aufgenommen werden wird, um so mehr, als das kurzgefasste Register jedem die Möglichkeit giebt, sich rasch über die wichtigsten Personen und Begriffe zu orientieren.

Zum Schlusse liegt es mir noch ob, den Herren Professoren Harnack und Overbeck herzlich zu danken für manchen guten Rat, mit dem sie meine Arbeit gefördert, sowie den Herren Kandidaten Schönauer und Senn für die Freundlichkeit, mit der sie mich bei dem Lesen der Korrektur unterstützt haben.

Klein-Hüningen bei Basel, Mai 1897.

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Quellen VIII
„ „ „ „ Litteratur . . . . . VIII u. IX
Sigla der Sammelwerke und Zeitschriften IX
Druckfehlerverzeichnis X

Erster Abschnitt.

Das Leben und die Schriften Julians.

Erstes Kapitel: Die Quellen . . . . . 1 — 9
Zweites Kapitel: Geschichtliche Orientierung . . . . . 9 — 13
Drittes Kapitel: Julian in der Kirche . . . . . 13 — 33
Viertes Kapitel: Julian ausserhalb der Kirche . . . . . 33 — 75
1. Die ersten uns bekannten Schriften Julians . . . . . 33 — 46
2. Die acht Bücher an Florus . . . . . 46 — 68
3. Die spätere Zeit Julians . . . . . 68 — 75
Fünftes Kapitel: Julian als Gelehrter . . . . . 75 —100
1. Die Kenntnisse Julians . . . . . 75 — 90
2. Die Bildung Julians. (Kategorien) . . . . . 90 — 95
3. Die Methode Julians. (Schlussformen) . . . . . 95 —100

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre Julians.

Erstes Kapitel: Julians Stellung zu Schrift und Tradition . . 101—125
1. Die prinzipielle Stellung Julians . . . . . 101—110
2. Julian als Exeget . . . . . 110—125
Zweites Kapitel: Die antiaugustinischen Hauptlehren Julians . . 125—177
1. Allgemeine Voraussetzungen. Grundbegriffe . . . . . 125—136
2. Die Natur des Menschen: ihre Güte und ihre Beschränkung. 136—147
3. Die Bedeutung von Sünde und Gnade in der Geschichte der Menschheit . . . . . 147—165
4. Die verschiedene Benutzung der natürlichen Anlagen im Leben der Einzelnen . . . . . 165—169
5. Von den letzten Dingen . . . . . 170—173
6. Gesamtcharakteristik und Schlussurteil . . . . . 173 - 177

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Quellen.

Augustinus: opera omnia, editio secunda Veneta. 1756 ff.
ep. = Epistulae. t. II.
c. 2. ep. Pel = Contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium l. 4. t. XIII.
c. Jul. = Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem l. 6. t. XIII.
Op. impf. = Contra secundam Juliani responsionem imperfectum Opus l. 6. t. XIV.

Marius Mercator: opera omnia ed. Migne. Series latina t. IIL. 1862.
Commonit. = Commonitorium super nomine Coelestii.
Liber S. n. = Liber subnotationum in verba Juliani.

Mansi = J. D. Mansi. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Florenz und Venedig. 1759 ff.

Prosper Aquitanus: Opera omnia, editio secunda Veneta. Bassani t. I. 1782.

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Litteratur.

Baronius: Annales Ecclesiastici 1588 ff.

Garnier: Dissertationes septem, quibus integra continetur historia Pelagiana 1673. Abgedruckt in M. S. L. t. IIL. S. 255—698.

Tillemont: Mémoires pour servir à l'histoire Ecclésiastique des six premiers siècles. Paris 1693 ff.

J. G. Voss: De contreversiis quas Pelagius eiusque reliquiae moverunt. Opera omnia. t. VI. Amsterdam 1701.

Noris: Historia Pelagiana. Opera omnia t. I. Verona 1729.

Cave: Scriptorum Ecclesiasticorum historia litteraria t. I. Basel. 1741.

Walch: Entwurf einer vollständigen Geschichte der Ketzereien . . . t. IV. Leipzig 1768.

Schroeckh: Christliche Kirchengeschichte. t. XV. Leipzig 1790.

Schoenemann: Bibliotheca historico-litteraria Patrum Latinorum t. II. Leipzig 1794.

Wiggers: Pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. t. I. Hamburg 1833.

Böhringer: Die Kirche Christi und ihre Zeugen. t. I. 3. 1845. Ambrosius und Augustin.

Fritzsche: Theodori Mopsuesteni in Novum Testamentum Commentariorum quae repetiri potuerunt. Zürich 1847.

Hefele: Konziliengeschichte. Freiburg 1855 ff.

Bindemann: Der heilige Augustin. 1844—1869.

Wörter: Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und nach seiner Lehre. 2. Auflage. Freiburg 1874.

Langen: Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikat Leo's I. Bonn 1881.

Klasen: Die innere Entwicklung des Pelagianismus. Freiburg 1882.

Zeller: Die Philosophie der Griechen. 3. Auflage III. 1. 1882.

Ernst: Pelagianische Studien. Zeitschrift: Der Katholik. I = 1884 II, II = 1885 I.

Reuter: Augustinische Studien. Gotha 1887.

Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2 Auflage. 1888—1890.

Loofs: Leitfaden der Dogmengeschichte. 2. Auflage. 1890.

Bardenhewer: Patrologie. Freiburg. 1894.

Sigla der Sammelwerke und Zeitschriften.

C. S. E. L. = Corpus Scriptum Ecclesiasticorum Latinorum.

D. chr. B. = Dictionary of Christian Biography. edited by W. Smith and H. Wace.

D. Z. chr. W. L. = Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben.

K. L. = Wetzer und Welte. Kirchenlexikon.

M. S. L. = Migne. Series latina.

R. E. = Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. (Herzog und Plitt).

Z. K. G. = Zeitschrift für Kirchengeschichte.

Z. Th. K. = Zeitschrift für Theologie und Kirche.

Z. w. Th. = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

DRUCKFEHLER.

Seite 9 Zeile 22 von unten lies: I. 3—5 statt I. 4. 3.
„ 11 „ 14 „ „ „ : I. 4. 1 „ I. 3. 1
„ 12 „ 6 „ „ „ : quem sanare statt quam sanare.
„ 45 „ 20 „ oben „ : dieselbe statt dieselben.
„ 53 „ 14 „ unten „ : bardissimus statt bardissimus.
„ 71 „ 10 „ „ „ : S. 6. not. 6. statt S. 12. not. 2.
„ 75 „ 13 „ oben „ : S. 73 statt 130.
„ 133 „ 11 „ unten „ : 1329 statt 1319.
„ 136 „ 5 „ oben „ : signavi.") statt signavi."[1])

Erster Abschnitt.

Das Leben und die Schriften Julians.

Erstes Kapitel: Die Quellen.

Es gilt heute mit Recht als die Pflicht jedes Historikers, sich ein festes Urteil über die vorliegenden Quellen für seinen Gegenstand zu bilden, dieses dem Leser in seinen allgemeinsten Grundzügen vorzuführen und möglichst durch einige besonders deutliche Beispiele zu illustrieren und zu begründen; und diese Pflicht besteht besonders dann, wenn wie in unserem Falle die Vermutung nahe liegt, dass die Berichte unserer Quellen durch persönliche Beziehungen mannigfach gefärbt, ja sogar gelegentlich entstellt und verzerrt sind. Glücklicherweise gilt dies nun aber nur für das Leben und nicht auch für die Lehre Julians; denn für sie besitzen wir dank hauptsächlich der ausführlichen Polemik Augustins ein ziemlich grosses direktes Material, und so können wir die Besprechung ihrer Überlieferung ohne weiteres einem späteren Zusammenhange, der Darstellung der Schriften Julians, vorbehalten und wenden uns darum sofort zu der Beurteilung der Quellen für das Leben Julians.

1. Formell die vorzüglichste Quelle für das Leben Julians sind seine eigenen Aussagen, die sich aber nicht nur durch Einfachheit und Tendenzlosigkeit, sondern leider auch durch Spärlichkeit auszeichnen. Er teilt uns nämlich bezüglich seiner eigenen Lebensgeschichte nur folgende drei Thatsachen mit:

1. dass er vor Jahr und Tag einmal in Carthago gewesen sei und dort mit dem manichäischen Freunde Augustins Honoratus über den Ursprung der Sünde verhandelt habe [1]),

2. dass er an Zosimus in Sachen des pelagianischen Streites zwei Briefe geschrieben habe [2]), und

1) Op. impf. V 26. 1587 f.

2) Op. impf. I 18. 1086.

3. dass ihm von den Märtyrern seiner Zeit, das heisst von den mitentsetzten pelagianischen Bischöfen, der Schriftenkampf gegen Augustin übertragen worden sei [1]). Viel reichhaltiger ist zum Glück das Material, das uns Augustin über ihn mitteilt. Er berichtet uns über seinen Vater und seine Heimat, über seine Gaben und seinen Charakter, über seine Kenntnisse und seine Bildung, über seine kirchliche Laufbahn wie über seine Verdammung und Entsetzung, über sein unstätes Leben wie über die kümmerliche Art, es zu fristen. Und da Augustin zugleich der väterliche Freund Julians war, und sein grösster Wunsch je und je darin bestand, den reichbegabten, aber trotzigen Jüngling wieder für die katholische Lehre zu gewinnen, und seine Polemik besonders in seinen sechs ersten Büchern gegen ihn fast durchgängig den Charakter der Irenik trägt, und seine Aussagen über das Leben Julians weder in der Form noch im Inhalt irgendwelche Gehässigkeit verraten, so sind seine diesbezüglichen Mitteilungen nicht nur materiell, sondern auch formell für uns höchst wertvoll.

Diesen beiden sichersten Quellen reihen sich nun zwei andere ebenfalls sehr zuverlässige, weil unmittelbare an. Ein Gedicht des Bischofs Paulinus von Nola feiert die Hochzeit Julians mit Titia [2]), der Tochter des Bischofs Aemilius von Benevent (+ 403). Es bewegt sich aber leider nur in den allgemeinsten Ermahnungen und Zusprüchen und ist zudem in den wenigen historisch wichtigen Versen unklar gehalten, sodass man seinen historischen Ertrag nur einen unbedeutenden nennen kann. Zwei wahrscheinlich von Marius Mercator übersetzte Briefe des konstantinopolitanischen Patriarchen Nestorius an Cälestin von Rom (+ 428. 429) geben uns ein deutliches und unmittelbares Bild

1) Op. impf. I 51. 1103 F.

2) Ich halte mich hier den Benediktinern, praef. in Op. impf. S. 1069, Garnier, diss. I S. 287, Noris, Hist. Pel. op. 1 S. 182, Tillemont XIII S. 466, Cave I S. 400, Walch, Ketzergeschichte IV S. 702, Schoenemann II S. 571, Wiggers p. 44 und vielen anderen bis auf Davids, D. chr. B. III S. 470 und Bardenhewer S. 418 gegenüber an die Überschriften der Handschriften q und s, X und IX; vgl. Carmina S. Paulini ed. Hartel in C. S. E. L. XXX 1894 praef. XLII und S. 238 not. Gerade in eine so vornehme Familie wie die der Aemilier passt der Name Titia viel besser als der trotz Noris S. 182 ganz ungebräuchliche Ia.

von dem Leben und Treiben Julians und seiner bischöflichen Genossen in Konstantinopel [1]). Nestorius erbittet sich nämlich in ihnen von Cälestin Auskunft über die Sache der Pelagianer, deren Häupter sich gerade bei ihm aufhalten. Nestorius ist hier, wie 10 Jahre früher sein Landsmann auf dem römischen Stuhl, ein charakteristischer Zeuge für das geringe Verständnis, das die Morgenländer für die anthropologischen Fragen des Abendlandes besassen. Andererseits sind diese Briefe auch noch wichtig als Vorläufer des nestorianischen Streites.

2. Erst in zweite Linie möchte ich dagegen die Schriften des Marius Mercator und seine Bemerkungen zu seinen Übersetzungen stellen, die uns zwar ein viel grösseres und umfangreicheres Material darbieten als die bisher besprochenen Quellen, deren Glaubwürdigkeit aber dafür um seiner heftigen Polemik gegen die Pelagianer willen bedeutend hinter der ihrigen zurücksteht, wie das aus den folgenden Beispielen genügend erhellen wird. So erhebt er ohne jeglichen Grund in gemeiner Weise Zweifel an der ehelichen Geburt Julians [2]), und wirft ihm unmittelbar darauf vor, dass er nach dem Tode seiner Eltern mit seinen beiden Schwestern habe Unzucht treiben wollen, dass er aber dabei übel angefahren sei [3]). Doch ist es möglich, dass Mercator selbst an dieser Stelle nur daran gedacht hat, dass Julian seine Schwestern von der Wahrheit seiner Lehre habe überzeugen wollen und dass ihm dies nicht gelungen sei, dass aber Mercator dafür absichtlich so starke Ausdrücke gewählt hat, um den Leser damit irre zu führen [4]). Jedenfalls aber be-

1) MSL 48, S. 174—181; Mansi IV 1021—1024.

2) Liber S. n. c. 4. § 4, S. 130—132. Diese Stelle könnte an der Hand von c. Jul. III 32, 703 D E „Dic mihi Iuliane, quae te peperit? Utrum te casta, an vero meretrix ....“ gebildet sein. Verdächtig ist vornehmlich das „ut saepe dictum factum“ S. 131.

3) Liber S. n. c. 4. § 5, S. 132 „Quorum sane post obitum sanctorum hominum, tu merito duas sorores tuas talibus disciplinis tui oris erudisti. Novimus, novimus, quid tibi una earum, cum tu nimis severus in eius ruinam pudoris insurgeres, objecerit vel exprobraverit, atque tu mutus illico non ausus es ulterius censurae tuae ullas dolori eius inferre molestias.“

4) Man vergleiche auch c. Jul. V 24, 793 F G: Vos .. augetis ... occidui temporis pravitatem. Vos estis ruina morum ... vos pudoris interitus .... wo Augustin dieses von Julian übernommene Citat auch nur gegen die Lehre der Pelagianer wendet.

rechtigen uns diese Aussagen Mercators nicht dazu, in Julian einen gemeinen Bastard und Blutschänder zu sehen [1]). Ähnlich wie hier verhält es sich, wenn Mercator an anderer Stelle davon redet, dass Julian sich in den acht Büchern an Florus den Anschein gebe, als kenne er die vielen andern Schriften Augustins über diese Sache nicht [2]); er macht so dem Julian zugleich den Vorwurf der Verschlagenheit wie den der Verlogenheit, trotzdem er vielleicht ganz wohl weiss, dass Julian damals die sechs Bücher Augustins gegen ihn, auf die es hier hauptsächlich ankommt, noch nicht gekannt hat [3]); und er braucht vielleicht gerade darum den unbestimmten Ausdruck multos. Der Leser aber hat doch den Eindruck, als handle es sich um diese sechs Bücher und als habe sie Julian deshalb nicht beachtet, weil er ihnen überhaupt, besonders aber ihrem ausgedehnten Traditionsbeweis nichts habe entgegenstellen können [4]). Ganz ähnlich verhält es sich nun auch damit, wenn Mercator gelegentlich davon redet, dass Julian den Theodor von Mopsvestia mit unermesslichen Lobsprüchen erhebe [5]), während er ihn doch nur einmal, allerdings in der Gesellschaft des Johannes und des Basilius direkt nennt [6]) und ein anderes Mal namenlos von seinem Streit mit Hieronymus berichtet, wobei er von ihm als von einem vir catholicus spricht [7]). Es ist ja möglich, dass

1) So urteilt auch Schröckh XV S. 37: „Marius Mercator giebt zwar zu verstehen, dass Julianus wohl ein untergeschobener Sohn gewesen sein möchte; er lässt ihn seine eigenen Schwestern zur Unzucht reizen; aber beides in einer so heftigen, von Schimpfwörtern überströmenden Stelle, dass man aus derselben schlechterdings nichts beweisen kann."

2) Liber S. n. praef. § 7, S. 117 f. „fingens multos eius sancti viri super hac re alios elaboratos penitus ignorare."

3) Op. impf. IV 38. 1418 C. „quod in primo opere ita approbavi, ut nec te inde putem dubitaturum esse, cum legeris: tamen quoniam hoc commentum tuum significat, necdum ad manus tuas illos venisse libros, id ipsum in praesenti quoque ostendere non pigebit." Vgl. Bindemann, Augustin III S. 561.

4) Selbst Klasen S. 73 f. hält dies wenigstens für möglich.

5) Symbolum Theodori et eius refutatio praef. § 4; bei MSL 48 S. 216 f. „cum Theodoro, cuius in libris suis infinitas laudes exsequitur, cuiusque se niti auctoritate sententiae in suo errore gloriatur" .....

6) Op. impf. III 111. 1348 F.

7) Op. impf. IV 88. 1458 C. „Verum illi operi a catholico viro, qui pulsatus fuerat, obviatum est."

Julian den Theodor im VII. oder VIII. Buch an Florus öfter erwähnt hat[1]), aber warum hat uns dann Mercator nichts davon mitgeteilt? Warum hat er überhaupt sowohl aus den vier Büchern an Turbantius als aus den acht an Florus nur solche Stellen zitiert und widerlegt, die er wörtlich so in den Schriften Augustins finden konnte?[2]) Kannte er vielleicht diese beiden Schriften nur aus Augustin?[3]) Aber auch im weiteren fehlt es nicht an unsicheren Mitteilungen, wie denjenigen, dass in Antiochien gegen Pelagius und in Cilicien gegen Julian eine Synode mit Ausweisung und Bann eingeschritten sei[4]). Beide werden sonst nirgends bezeugt, und zudem spricht das Schreiben

1) Die Konjekturen Vigniers und Garniers (?) MSL 48, S. 216 not. d, von denen der erste Op. impf. III 111. 1348 F. Theodoret, der zweite Diodor lesen will, wären für Mercator ebenso gravierend, als sie nutzlos und überflüssig sind. Zuerst müsste man doch beweisen, dass Augustin mit der Lehre des Theodor einigermassen vertraut gewesen sei, und auch dann noch wäre es kaum der Mühe wert, aus diesem geringfügigen Irrtum Augustins, der ja ganz und gar nicht allein stünde, ein so schwieriges Problem zu zimmern, selbst wenn man dasselbe annehmbar lösen könnte.

2) Sämtliche Stellen finden sich mit ganz geringen, nur für die Überlieferung des Textes bedeutsamen Abweichungen wieder in Augustins Schriften gegen Julian. So ist Liber S. n. c. 1 S. 121 = Op. impf. I 111. 1157; c. 2 S. 124 = Op. impf. III 6. 1185 A; c. 3 S. 125 = Op. impf. II 16. 1185 B; c. 4 S. 128 = Op. impf. II 58. 1205; c. 5 S. 131 = Op. impf. II 59. 1205 FG; c. 6 S. 135 = Op. impf. II 63. 1207 E, FG; c. 7 S. 144 (vgl. c. 9. 4 S. 162) = Op. impf. II 66—68. 1208 FG. 1209 ADE. Es ist darum ganz unrichtig, wenn Cave I S. 401 behauptet, dass wir die Kenntnis dieser beiden Werke vor allem dem Mercator verdankten.

3) Dieser Vermutung sind besonders die zwei Citate Liber S. n. c. 6, 8 S. 137 = Op. impf. I 73. 1131 CD, vgl. de nupt. II 379 A („Doctores nostri temporis, frater beatissime Turbanti, et nefariae quae adhuc fervet seditionis auctores, ad hominum quorum sanctis studiis uruntur, contumelias et exitium decreverunt per ruinam totius Ecclesiae pervenire; non intelligentes quantum his contulerint honoris, quorum ostenderunt gloriam nisi cum catholica religione non posse convelli") und c. 8. 148 f. = c. Jul. III 8. 688 B („Gratiam baptismatis dicimus non pro causis esse mutandam, quod ipsa dona sua pro accedentium capacitate dispensat; ideoque Christus, qui est operis sui redemptor, auget circa imaginem suam continua largitate beneficia, et quos fecerat condendo bonos, facit innovando adoptandoque meliores") günstig, da sie beide genau mit der verkürzten augustinischen Wiedergabe, aber nicht ebenso mit dem julianischen Grundtext (Op. impf. I 73. 1131. 53. 1106 DE) übereinstimmen.

4) Commonit. 3. 5 S. 100 f.; Symb. Theod. praef. § 3, S. 216.

des Praylius zur Empfehlung des Pelagius in Rom (417)[1]) ziemlich deutlich gegen die erstere, jedenfalls müsste sie bedeutend später (erst ca. 424) angesetzt werden[2]). Sodann hat Mercator die Schicksale des einen der beiden Briefe Julians an Zosimus sehr wahrscheinlich mit denen des von Augustin (c. 2. ep. Pel. l. I) bekämpften italischen Rundschreibens der Pelagianer verwechselt[3]); und ferner scheint mir, als habe Mercator die Angabe, dass Julian von Innozenz zum Bischof ordiniert worden sei, vielleicht nur aus dem „... beatum Innocentium si audire voluisses, iam tunc periculosam juventutem tuam Pelagianis laqueis exuisses"... c. Jul. I 13. 623 BC. erschlossen[4]). Doch sei dem, wie ihm wolle, jedenfalls zeigen uns diese Beispiele zur Genüge, dass wir den Aussagen Mercators über Julian nicht von vornherein vollen Glauben schenken dürfen, sondern dass wir sie zuerst sorgfältig auf ihre Glaubwürdigkeit hin prüfen müssen.

3. An dritter Stelle sind hier noch einige, meist nur kurze, oft unsichere und teilweise auch aus viel späterer Zeit stammende Mitteilungen namhaft zu machen: so zunächst der Bericht der cyrillischen Konzilsväter von Ephesus an den Papst Cälestin, der diesen zu einem Verdammungsurteil gegen die nestorianisch-antiochenische Partei bewegen soll[5]). Aber gerade diese Absicht macht seine Aussagen über die Verbindung dieser Partei mit den längst entsetzten pelagianischen Bischöfen verdächtig[6]); doch erfahren wir daraus wenigstens, dass mehrere

---

1) Im zweiten Brief des Zosimus an Aurelius erwähnt. Mansi IV S. 353.

2) Vgl. ausser anderen Hefele II S. 123; Mansi IV S. 473 f., 475 f. Tillemont XIII 756 f.; Walch IV S. 663 f.; Möller (Artikel: Pelagius) RE² XI S. 417 bestreitet die Synode von Cilicien sehr energisch; Wörter KL¹ VIII S. 272 und Cave I S. 400 aber setzen sie ohne weiteres voraus.

3) Vgl. unten S. 10 not. 3.

4) Commonit. c. 3. 2. S. 96 „a quo (Innocentio) et Iulianus fuerat ordinatus."

5) Mansi IV S. 1329—1338.

6) Mansi IV S. 1337 „*ἀναγνωσθέντων δὲ ἐν τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ τῶν ὑπομνημάτων τῶν πεπραγμένων ἐπὶ τῇ καθαιρέσει τῶν ἀνοσίων Πελαγιανῶν καὶ Κελεστιανῶν, Κελεστίου, Πελαγίου, Ἰουλιανοῦ, Περσιδίου, Φλώρου, Μαρκελλίνου, Ὀροντίου καὶ τῶν τὰ αὐτὰ τούτοις φρονούντων, ἐδικαιώσαμεν καὶ ἡμεῖς ἰσχυρὰ καὶ βέβαια μένειν τὰ ἐπ' αὐτοῖς ὡρισμένα παρὰ τῆς θεοσεβείας καὶ σύμψηφοι πάντες ἐσμὲν καθῃρημένους ἔχοντες αὐτούς.*"

pelagianische Bischöfe auf dem Konzil anwesend waren und dass ihre Entsetzung und Verdammung von der cyrillischen Majorität bestätigt wurde. Mit diesem Bericht sind noch einige Äusserungen in dem Brief Cälestins an die Synode von Ephesus und in demjenigen an den Nachfolger des Nestorius, den Patriarchen Maximianus zu verbinden. Im ersten Brief bezeugt uns Cälestinus, dass die pelagianischen Bischöfe bis zuletzt auf die Synode von Ephesus die Hoffnung ihrer Rehabilitation gesetzt hatten, und sodann ermahnt er die Konzilsväter, alle reuigen Pelagianer mit Ausnahme der namentlich verdammten Urheber dieser Irrlehre wieder in den Schoss der Kirche aufzunehmen [1]). Und wie die Konzilsväter im ersten, so ermahnt Cälestin im zweiten Brief auch den Maximianus, alle, welche an der pelagianischen Irrlehre festhalten, aus seinem Gebiet zu vertreiben [2]). Dagegen hat unser Julian nichts zu thun mit dem Julian von Eridica = Sardica [3]), der in dem Brief, den die von der antiochenisch-ephesinischen Partei nach Konstantinopel geschickte Gesandtschaft an Rufus von Thessalonich schrieb, rühmlich erwähnt wird, wie dies schon Noris S. 366 ff. gegen Voss S. 561 dargelegt hat [4]). Denn erstens wäre es beinahe unerklärlich, dass Rufus der römische Vikar für Illyrien [5]) in seiner Diözese einen vom Papst entsetzten pelagianischen Bischof geduldet hätte, und zweitens müssten wir davon doch irgend eine Nachricht haben, — insbesondere hätten die cyrillisch-ephesinischen Konzilsväter das gewiss nicht verschwiegen — und drittens liegt gar kein Grund vor zu einer solchen Identifizierung.

---

1) Mansi V S. 269 „Multa perspicienda sunt in talibus causis, quae apostolica sedes semper adspexit. Quod loquimur Caelestianorum testantur exempla, quod spem de synodo hucusque gesserunt. Habent si resipiscunt copiam revertendi, quod his solis non permittitur, quos proprie cum auctoribus haereseos omnium fratrum constat subscriptione damnatos. Per Dei namque misericordiam aliquos ex eorum numero ad nos iam rediisse gaudemus."

2) Mansi V S. 272 „ut quicumque huius dogmatis sunt sequaces, ab omni societate hominum repellantur."

3) Mansi IV S. 1411—1418; S. 1411 not. 3 und 4.

4) Vgl. auch Cave I S. 400.

5) Die Bischöfe von Thessalonich waren seit Damasus von Rom mit der Aufsicht über das östliche Illyrien betraut. Vgl. Tillemont X S. 644; XII S. 399; doch vgl. auch Langen S. 628 f., Möller I[1] S. 359, Müller I S. 267 f.

4. Von Wichtigkeit sind hier ferner noch einige Mitteilungen von Vincenz von Lerinum, Prosper, Gennadius und Beda. Vincenz berichtet uns nur kurz über die Absetzung Julians und seine Nichtwiederaufnahme in die Kirche[1]). Prosper teilt uns in seinen beiden Schriften „Carmen de ingratis" ± 430 und „Liber contra Collatorem" ± 434 (besonders c. 21) nur das Allgemeinste über die Geschichte der Pelagianer mit. In ersterer interessiert uns hauptsächlich seine knappe, anschauliche Schilderung des unstäten und flüchtigen Lebens der entsetzten und verbannten pelagianischen Bischöfe[2]); in letzterer ist der Umstand für uns besonders wichtig, dass Cölestius unter dem Pontificat Cälestins ± 423. 424 in Rom vergeblich eine Neuuntersuchung seines Prozesses angestrebt habe[3]). Aber zur Frage, ob Julian damals mit diesem in Italien war oder nicht, teilt uns Prosper gar nichts mit, und da er nur von Cälestin, aber von keinen Genossen redet, so möchte ich mich eher für das Gegenteil entscheiden[4]). Wohl aber fand sich Julian nach der Mitteilung der Chronik Prospers im Jahre 439 noch einmal in Italien ein, um durch ein täuschendes Bekenntnis sein Bistum wieder zu erhalten, aber auch er vermochte seinen Zweck nicht zu erreichen[5]). Sodann hat Gennadius in seiner gründlichen

---

1) Commonitorium c. 40 ed. Jülicher 1894. „Quod tamen iuxta apostolicam comminationem Pelagiano illi provenisse cernimus Juliano, qui se collegarum sensui aut incorporare neglexit aut excorporare praesumpsit."

2) Vgl. ausser a. O. v. 147 ff. I S. 77:

„Ecce pererratis terrarum finibus adsunt
Implentesque tuas lacrymosis questubus aures
Incipiunt. Pulsi mundo, nullaque recepti
Sede vagi, tandem fama exhortante redimus,
Quaeque placent vobis amplectimur . . . ."

Vgl. auch c. Collat. c. 1. 2 I S. 169.

3) c. Collat. c. 21. § 2. I S. 197. „Venerabilis memoriae pontifex Caelestinus, sciens damnatis non examen iudicii, sed solum poenitentiae remedium esse praestandum, Caelestium quasi non discusso negotio audientiam postulantem, totius Italiae finibus jussit extrudi: adeo et praecessorum suorum statuta, et decreta synodalia inviolabiliter servanda censebat, ut quod semel meruerat abscindi, nequaquam admitteret retractari."

4) Gegen Garnier diss. I S. 294. Harnack DG III S. 169 not. 4. Davids D. chr. B. III S. 471.

5) Dem parallel, vielleicht auch etwas später ist die „de promissione" IV 6 (Leo) berichtete Verfolgung der Manichäer und Pelagianer, insbe-

Fortsetzung der hieronymischen Schrift „de viris illustribus" ca. 500 dem Julian ein Kapitel gewidmet [1]), das einige für uns sehr wertvolle Notizen enthält [2]). Schliesslich hat uns Beda zwar nichts Neues über das Leben Julians mitzuteilen, bietet uns aber dafür noch Fragmente eines aller Wahrscheinlichkeit nach von Julian stammenden [3]), nach dem Opus ad Florum verfassten [4]) umfangreichen Kommentars über das Hohelied [5]).

Zweites Kapitel: Geschichtliche Orientierung.

Als der griechische Papst Zosimus im Frühsommer des Jahres 418 sich endlich dazu entschlossen hatte, die pelagianische Lehre und ihre Vertreter zu verdammen und dies in seiner epistola tractoria urbi et orbi kundthat und von allen Bischöfen unter Androhung des Bannes und der Entsetzung die nament-

sondere die des Julian durch den Papst Leo; vgl. Davids D. chr. B. III S. 472. Garnier diss. I S. 297.

1) c. 45, bei Bernoulli: Hieronymus und Gennadius de viris illustribus p. 77.

2) Vgl. das Nähere unten I. 4. 3.

3) Beda: In Cantica Canticorum liber primus, de gratia Dei contra Iulianum; in Bedae opera omnia ed. Giles t. IX 1844 S. 186—200. S. 186 „Scripturus, iuvante gratia superna, in Cantica Canticorum, prius admonendum putavi lectorem, ut opuscula Iuliani Celanensis episcopi de Campania, quae in eundem librum confecit, cautissime legat; ne per copiam eloquentiae blandientis, in foveam incidat doctrinae nocentis".

4) Da Beda ausdrücklich bezeugt, dass dieser Kommentar im Streit gegen Augustin verfasst worden sei (S. 186 „Cuius causa duelli, primum de amore libellum composuit" . . .), und sein Inhalt vollkommen damit übereinstimmt, so kann er nicht vor das Jahr 418 fallen. Da Julian aber von da bis zum Jahre ± 423 schon sonst vollauf zu thun hatte, und Augustin denselben auch nicht ein einzigesmal erwähnt, so scheint es mir wahrscheinlich, dass derselbe erst nach dem Opus ad Florum verfasst ist. Zudem konnte Julian da nur hoffen, seiner Lehre vielleicht noch in der Form eines Kommentars Eingang zu verschaffen.

5) Sicher ist, dass das von Beda in erster Linie genannte Buch „de amore" die Einleitung bildete zu dem gewiss sehr interessanten Kommentar über das Hohelied (so auch Voss S. 561 f., Garnier diss. VI. 2. c. 4. S. 624 f., Cave I S. 401, Schoenemann II S. 577); dagegen scheint das später von Beda genannte Buch „de bono constantiae" ein vollständiges Werk Julians gewesen zu sein. Alles Nähere vgl. unten I. 4. 3.

liche Unterzeichnung dieses Aktenstückes verlangte, stiess er besonders in Süditalien auf einen heftigen, aber doch wohl nicht ganz unerwarteten Widerstand. Denn wie sonst nirgends hatte sich der Pelagianismus hier, in dem Teile Italiens, den man von Alters her wegen seiner starken und reichen Beziehungen zu Griechenland Grossgriechenland nannte, mächtig verbreitet: er zählte hier seine Anhänger nicht nur unter den Gebildeten, sondern auch unter dem Volk [1]), und er hatte an Rom, das selbst grossenteils unter seinem Einflusse stand, einen kräftigen Rückhalt [2]).

Im Namen von 18 pelagianisch gesinnten Mitbischöfen versuchte der ebenso junge als gewandte Julian von Eclanum mit Zosimus über die Erlassung der Unterschrift zu verhandeln, indem er ihm in zwei uns leider nur noch in höchst dürftigen Fragmenten erhaltenen Briefen allgemeine, aber sehr geschickt formulierte Zusicherungen ihrer Rechtgläubigkeit gab [3]), und

1) Vgl. a. a. O. Augustin: ep. 156. II 706 A B; 157. 22. II 719 B. „Sed sive ipse (Caelestius) sit, sive alii consortes eius erroris: plures enim sunt quam sperare possumus, et ubi non redarguuntur, etiam alios ad suam sectam seducunt, et sic crebrescunt, ut nesciam quo sint erupturi" .... ep. 186. 29. II 876 C D. „Quod propterea commemoravimus, quoniam quidem apud vos, vel in vestra potius civitate, si tamen verum est, quod audivimus, tanta pro isto errore quidam obstinatione nituntur, ut dicant facilius esse ut etiam Pelagium deserant atque contemnant, qui haec sentientes anathematizavit, quam ab huius sententiae, sicut eis videtur, veritate discedant." Und besonders c. Jul. V. 4. 777 A B. die Schilderung der grossen Masse der Pelagianer.

2) Vgl. a. a. O. Augustin: ep. 177. 2. II 810 B C; 177. 3. II 811 A. „Non agitur de uno Pelagio, qui iam forte correctus est, quod utinam ita sit; sed de tam multis quibus loquaciter contendentibus, et infirmas atque eruditas animas velut vinctas trahentibus, firmas autem et in fide stabiles ipsa contentione fatigantibus, usquequaque iam plena sunt omnia." ep. 181. 2. II 830 D, 183. 2. II 835; ep. 191. 2. II 924 f. Vgl. Prosper: Chronicum integrum zum Jahre 421 „Hoc tempore Constantius servus Christi, ex Vicario Romae habitans, et pro gratia Dei devotissime Pelagianis resistens. factione eorumdem multa pertulit, quae illum sanctis confessoribus sociaverunt.

3) Von dem einen (wahrscheinlich dem ersten) dieser Briefe hat uns Mercator einige wertvolle Citate erhalten. Liber S. n. c. 6. § 10–13 S. 140—143. „Audi nunc et tu .... quid olim ipse pronuntiaveris, in epistola videlicet tua, quam ad sedem apostolicam illo tempore ausus es mittere, quando conventus detrectasti cum universa Ecclesia per totum

sodann wahrscheinlich auch darauf hinwies, dass eine so wichtige allgemeine Entscheidung nur durch ein grösseres Konzil getroffen, nicht aber der Willkür eines einzelnen überlassen werden dürfe [1]). Wenn aber Julian und seine Freunde damit das über ihnen schwebende dunkle Verhängnis von sich abzuwenden hofften, so täuschten sie sich schwer. Die Entscheidung liess sich durch solche Mittel wohl noch eine Weile hinhalten

orbem Pelagium Coelestiumque damnare, quae antequam in manus illius Romanae Ecclesiae veniret antistitis, te agente a nonnullis a te deceptis per totam pene Italiam circumlata et tamquam magnum aliquid, multorum auribus insinuata cognoscitur. Ibi namque inter caetera ita ais: Qui est igitur assertor, quod neque per mortem Adae omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat, contra Apostolum sentit dicentem: ‚Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur'. Iure igitur improbatur, qui huic sententiae contradicet, quae ait, ‚per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum'; item: Quod peccatum Adae ipsum solum laesit, et non genus humanum: et haec sententia, inquis, a nobis merito refellitur; non enim soli ipsi sed generi humano obfuisse credendum est. Quod infantes in statu sint in quo fuit Adam ante praevaricationem, inter indisciplinatas, ais, reputo quaestiones. Non enim per omnia in eo statu sunt, qui nascuntur hodie, in quo Adam fuit ante peccatum; quamvis et illos opus Dei esse, sicut et ille negari non possit. Adam etiam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, fuisset moriturus; nec hoc esse dixisti ratione subnixum. Credendum est enim, inquis, immortalem quidem factum, sed qui si non peccasset per gustum ligni vitae, virtutem posset immortalitatis adipisci; male igitur dictum est, sive peccaret, sive non peccaret, fuisse moriturum." Zu ihrer Beurteilung vgl. unten II. 2. 2. a. Da die Schicksale dieses Briefes auffallend mit denen des von Augustin bekämpften italischen Rundschreibens der Pelagianer übereinstimmen (vgl. unten I. 3. 1) und unser Brief, sowohl was seinen Inhalt als auch was seine Form betrifft, sich für die Agitation nicht eignen konnte, und zudem sein Charakter ein ganz anderer ist als der des wirklich zur Agitation verwendeten Rundschreibens, so ist es höchst wahrscheinlich, dass Mercator die Schicksale der beiden Briefe mit einander verwechselt hat. Zudem kann doch wohl derselbe nicht zwei so ganz verschiedenen Zwecken, der Zufriedenstellung des Papstes und der Agitation gedient haben, und endlich durfte man Zosimus auch nicht so lange auf eine Antwort warten lassen.

1) Die wiederholte Klage der Pelagianer über die ohne den Spruch einer Synode widerrechtlich erfolgte Erpressung der Unterschriften lässt darauf schliessen, dass dieselben in allen ihren Briefen an Papst und Kaiser und so auch hier eine ordentliche Synode zur Untersuchung dieser wichtigen Angelegenheit verlangt haben.

und verzögern, aben nicht mehr beseitigen[1]). Noch im Spätherbst desselben Jahres trat die Alternative, die epistola tractoria zu unterschreiben oder ihrem Amte zu entsagen, endgültig an sie heran. Als ehrenvolle und überzeugungstreue Männer wählten sie sämtlich das Letztere, und so konnte sie Zosimus noch selbst kurz vor seinem Tode († 26. XII. 418) verdammen und entsetzen[2]); doch die Verbannung erfolgte wie es scheint erst im Herbst 419, vielleicht auch erst im Winter 419/420.

Allerdings haben manche von ihnen später, mürbe gemacht durch die Not und die Entbehrungen des Exils, den Frieden mit der Kirche nachgesucht und ihre Überzeugung mit ihrem Bistum vertauscht[3]); aber einige unter ihnen, so vor allem

---

1) Nicht lange vorher mag es auch gewesen sein, dass Julian in einigen grösseren römischen Zirkeln über die wahre kirchliche Lehre disputierte und dabei besonders durch eine scharfe dialektische Kritik der Erbsündenlehre die schwankende Volksstimmung zu Gunsten des Pelagianismus zu befestigen suchte. Mercator Liber S. n. c. 7. 2 S. 146 f.: Meminimus enim tempore quo praesens in urbe Roma, cum principibus huius amentissimi erroris tui, in nonnullis simplicioribus Ecclesiam ventilabas, qualiter interrogabas: „Quid est peccatum, inquiens malumne aliquid, an bonum?“ Malum utique respondebatur tibi. Ad haec addebas: „Deusne huius mali auctor et opifex?“ Absit, absit exclamabatur tibi, longe quam longe sit ista dementia. Hoc nec impiissimus profiteri ausus est Manichaeus ..... ubi mox tunc ipse quaerendum esse dicebas, „utrum peccatum substantia esset, an natura an res aliqua accidens.“ Ubi cum paululum haereret Christiana simplicitas, taliter inferebas „peccatum nullo modo posse esse substantiam vel naturam, quia sic haberet, aiebas, Deum opificem et auctorem; nulla enim est natura quam non condidit Deus. Sed quia supra constitit auctorem Deum mali non esse, non est ergo substantia vel natura peccatum, quod malum esse apertissime claruit; et quod substantia non est, inquis, in substantiam seu naturam, quod homo est, transire nullo iure, nulla ratione credendum est; atque concludebas: „male igitur et stulte traducianum ex Adam creditur esse peccatum.“ Doch versetzen Garnier diss. I S. 291 und Tillemont XIII S. 818 diese Begebenheit schon ins Jahr 417.

2) c. Jul. I 13. XIII 623 C D. „Sed de hoc (Zosimo) interim taceo, ne animum tuum, quam sanare potius cupio quam irritare, laudibus tui damnatoris exulcerem.“

3) So Turbantius Op. impf. I 1. 1079 C; II 11. 1183 C; IV 30, 1413 C; V 6. 1506 A B. Im übrigen vgl. Merc. Commonit. c. 5. 2 S. 107 f. „Sicut enim superius praefati sumus, iam multi qui Coelestium et Pelagium cum eo (Iuliano) fuerant secuti, Iuliani quoque participes et socii facti, derelicto eo, Pelagioque

Julian von Eclanum, sind mannhaft für ihre Sache eingetreten und haben sich weder durch Not und Gefahr, noch durch Versprechungen und Lockungen von ihr abwendig machen lassen, und auch nachdem ihre letzte Hoffnung, das Konzil von Ephesus, fehlgeschlagen hatte, sind sie ihrer Überzeugung treu geblieben und haben sich damit als Märtyrer ihrer Zeit, wie sie sich selbst nannten und wie sie es auch wirklich waren, für immer den Anspruch auf ein ehrenvolles Andenken erworben; und besonders Julian hat ein solches verdient, nicht nur durch seine Treue und Standhaftigkeit, sondern auch als ein gewandter und gebildeter Schriftsteller und als ein bedeutender Systematiker.

Drittes Kapitel: Julian in der Kirche.

Julian von Eclanum wurde im letzten Viertel des vierten Jahrhunderts in Süditalien geboren, so lautet das dürftige Resultat, das sich mir nach gewissenhafter Untersuchung der Quellen und eingehendem Studium der Litteratur über die Heimat und die Geburtszeit Julians ergeben hat. Alles Nähere aber, was man insbesondere über seinen Geburtsort aufgestellt und behauptet hat, ist mehr oder weniger unsichere Vermutung und kann als solche kritisch nicht verwerthet werden[1]). Aber

---

damnato, sedi apostolicae se submittentes, et poenitere super his quae male senserant profitentes, a sanctis Patribus digni habiti miseratione, suscepti sunt." Vgl. ebendaselbst c. 3. 1 S. 95. ... „ex quibus (depositis atque exauctoritatis) plurimi resipientes et a praedicto errore correcti regressi sunt supplices ad sedem apostolicam, et suscepti suas Ecclesias receperunt." Vgl. auch Possidius: Vita S. Augustini c. 18 in Aug. op. XV 776 C: „Unde nonnulli ex eis ad sanctum matris Ecclesiae gremium, unde resilierant, redierunt et adhuc alii redeunt, innotescente et praevalescente adversus illum detestabilem errorem rectae fidei veritate."

1) Es ist gegenwärtig seit Garnier diss. I S. 289 und Noris I S. 178—180 allgemein anerkannt, dass Julian, wie es auch Mercator bezeugt (Symbolum Theodori praef. § 2 S. 214 f. ... „Iulianum ex episcopo oppidi Eclanensis haereticum" ...), Bischof von Eclanum bei Benevent war; aber damit ist eben über seinen Geburtsort noch nichts ausgemacht. Daraus nun, dass man dies erkannt und daraus dass man dies verkannt hat, sind im Laufe der Zeit die verschiedensten Vermutungen über den Geburtsort

auch über das Geburtsjahr Julians kann man mit einiger Wahrscheinlichkeit nur so viel behaupten, dass er nicht wohl vor dem Jahre 386 könne geboren sein [1]); nach vorn aber bleiben

---

Julians entstanden. Einige lassen ihn in Eclanum geboren werden, so Noris I S. 179 f. und die Benediktiner: admonitio in Op. impf. XIV S. 1068. Andere, einigen schlechten Handschriften des Gennadius folgend, betrachten Capua als seine Heimat, das ja zugleich auch der mutmassliche Sitz seines bischöflichen Vaters Memorius war; so Baronius V S. 443 (vgl. S. 415), Voss S. 561 und wahrscheinlich Schoenemann II S. 570. Eine dritte Auffassung anhebend von Tillemont XIII S. 815, die Julian in Atella in Apulien geboren sein lässt, wurde zuerst im Appendix zu den Werken Noris' ed. Ballerini IV S. 880—882 als wahrscheinlich approbiert und hat seitdem immer mehr an Boden gewonnen, so dass sie nun auch durch Chevalier (Répertoire des sources historiques du moyen âge. Paris 1827—36: Sp. 1314) als sicher und durch Davids D. chr. B. III S. 469 als wahrscheinlich vertreten wird. Sie beruft sich darauf, dass in einigen Handschriften der Chronik Prospers in der Bemerkung zum Jahre 439 (442) statt Julianus Eclanensis, Julianus Atellenensis gelesen wird; und sie erklärt dies jeweilen in der Weise, dass der Verfasser Julian absichtlich nicht nach seinem Bischofssitze, sondern offenbar nach seiner Heimat genannt habe, um damit anzudeuten, dass Julian damals nicht mehr Inhaber seines Bistums gewesen sei. Gewiss ein ansprechender Gedanke, wenn er nur nicht so modern wäre. Die Klügsten und Vorsichtigsten, mit denen auch ich es darum halten will, haben überhaupt keine nähere Vermutung aufgestellt, sondern sich damit begnügt, nach dem Zeugnisse Augustins (Op. impf. VI 18. 1627 D: „Non enim quia te Apulia genuit, ideo Poenos vincendos existimes gente, quos non potes mente") von seinem Vaterland Apulien, so Garnier diss. I S. 286, Cave I S. 400 und Walch IV S. 702, oder noch allgemeiner von Süditalien zu reden, so Schröckh XV S. 37 und Bindemann III S. 516; denn auch die oft angeführte Stelle aus Mercator (Liber S. n. c. 4. § 2. S. 128 f.: „Te verissime Ampsanctinae scaturiginis conregionalis tuae teterrimus foetor, te Averni lacus nocentissimus halitus, te postremo Atabulus provinciae tuae pestifer halitus inflavit") führt uns nicht über ein allgemeines Resultat hinaus; und zudem könnte Mercator dabei sehr wohl den Sitz seines Bistums im Auge haben.

1) Garnier geht diss. I S. 288 f. aus von der durch das Zeugniss Mercators (Commonit. c. 3. § 2. S. 96 f.: „Ab Innocentio et Iulianus fuerat ordinatus [scil. episcopus], quique post illorum damnationem, usque ad praedicti Innocentii excessum e vita, in eius communione permanens, et perseverans in sincera sententia, et communicans damnatori praedictorum, ipse quoque sine dubio Pelagium Caelestiumque damnavit [dies letztere ist eine völlig unbegründete und höchst zweifelhafte Voraussetzung Mercators, besonders angesichts von c. Jul. I 13. 623 B C] et quid nunc desiderat, aut de quo queritur ignoramus") wohl begründeten Annahme, dass

uns trotz der zahlreichen Äusserungen Augustins über die Jugend seines Gegners doch mindestens die sechs Jahre bis 380 zur Ansetzung offen [1]); und zudem ist auch dieses Resultat nicht über alle Zweifel erhaben.

Die Eltern Julians, Memorius und Juliana, stammten beide aus vornehmen römischen Adelsfamilien. Der Vater Memorius, ein Gelehrter und Heiliger zugleich, war eng befreundet mit Augustin, Paulinus von Nola und Aemilius von Benevent. Ob er schon bei der Geburt seines Sohnes die bischöfliche Würde bekleidete, wissen wir nicht, doch wurde sie ihm jedenfalls nicht allzulange nachher zu Teil; doch über die Zeit, wann und über den Ort, wo er Bischof geworden ist, fehlen uns jegliche sichere Angaben [2]). Die Mutter Juliana gehörte zu dem altehrwürdigen Geschlecht der Julier und zeichnete sich ebenso durch den Adel ihrer Sitten als durch den ihres Geschlechtes aus [3]), und sie

---

Julian spätestens im Jahre 416 zum Bischof ordiniert worden sein könne; da nun aber die günstigsten kanonischen Bestimmungen ein Alter von mindestens 30 Jahren für diese Weihe erfordert hätten (Canon XI der Synode von Neocäsarea [314] bestimmt das 30. Jahr, Mansi II S. 545, der erste Brief des Siricius an Himerius [385] das 45. Jahr, Mansi III S. 659, und ebenso der erste Brief des Zosimus an Hesychius, Mansi IV S. 348) so könne er spätestens im Jahre 386 geboren sein. Gewiss ein guter Beweis, wenn nur nicht in jener Zeit noch so manche Ausnahmen vorgekommen wären. So Ambrosius und Synesius. Weitere Beispiele bei Thomassin: Ancienne et nouvelle discipline de l'église I 1. II S. 938—940.

1) So c. Jul. I 23. 632 B ... iste iuvenis. I 34. 642 D ... iuvenili confidentia. II 30. 675 A iuvenis confidentissime ... VI 1. 819 B redet Augustin sogar von puerilis vanitas ....

2) Der zweifelhaften Überlieferung einer dazu noch nur auf Julian bezüglichen Mittheilung des Gennadius („Iulianus episcopus Capuanus" besser aber Campanus; vgl. dazu auch Schröckh XV S. 38) folgend, rät man seit langer Zeit auf Capua als den Bischofssitz des Memorius, so Voss S. 561, Garnier diss. I S. 287 („Memorius creditur fuisse postea Episcopus Capuanus"), Tillemont XIII S. 814, Cave I S. 400, Schoenemann II S. 570, Bindemann III S. 517 und Davids: D. chr. B. III S. 469 und liess wohl auch gelegentlich noch Julian daselbst seinem Vater in dieser Würde gefolgt sein, so Baronius V S. 443; vgl. 415 und Misaeus „Iulianus Memoris Capuani Episcopi filius et successor", bei Joh. Fabricius: Bibliotheca ecclesiastica II S. 22. Hamburg 1818. Doch ist auch schon mit Nachdruck auf das Zweifelhafte dieser Vermutung hingewiesen worden, so zu Mercator Liber S. n. c. 4. 4 S. 129 Note g.

3) Mercator Liber S. n. c. 4. 4 S. 130 f. „Tunc sanctae ac beatae re-

führte mit ihrem Gatten ein durch Frömmigkeit weithin bekanntes Leben [1]). In dieser ebenso frommen als feinen und gebildeten Familie wuchs der junge Julian zugleich mit zwei Schwestern auf; und während im Norden und Osten die germanischen Stämme das römische Reich unaufhörlich bedrohten und bedrängten, und ein Aufstand dem anderen folgte und auch die wirtschaftlichen Verhältnisse sich immer mehr verschlechterten [2]), durfte Julian im elterlichen Hause eine, so weit wir sehen können, glückliche und ungesorgte Jugend verbringen und hatte so Zeit und Musse zu einer gedeihlichen Entwicklung.

Der frische und aufgeweckte Knabe machte denn auch bald seinem Vater grosse Freude. Als dieser sah, wie rasch sein Sohn lernte, wie scharf er dachte und wie fest sich alles in seinem Gedächtnisse einprägte, berichtete er auch seinen Freunden, so dem fernen Augustin, von den grossen Hoffnungen, die er auf seinen Sohn setze und machte ihn so auch diesen lieb und wert [3]). Bald hatte sich Julian die Anfangsgründe angeeignet und ging nun wohl unter der Aufsicht und Anleitung seines Vaters daran, die Dichter Virgil, Horaz und Juvenal sowie die Prosaiker Nepos, Sallust und Cicero zu lesen, und von den Dichtern scheint er manches auch auswendig gelernt zu haben. Zugleich aber beschäftigte er sich auch mit der römischen und griechischen Mythologie, den Kategorien des Aristoteles und mit dem System der Stoa; und manches davon hat ihn dauernd tiefgehend beeinflusst [4]). Daneben übte er sich wohl nach der Sitte der Zeit mit seinen Kameraden im Disputieren [5])

---

cordationis Memoris episcopi filius? tu Iulianae primariae feminae, et qua nihil honestius inter reverentissimas matronas invenias utero editus? absit absit, ut tibi istud credere ausim".

1) Bindemann III S. 516 f. „Es umgab ihn dort auch der Geist kirchlicher Frömmigkeit, der sogar bei Memorius und ... seiner gleichgesinnten Gattin die damals in der Kirche vielverbreitete asketische Richtung annahm" ...

2) Vgl. dazu a. a. O. Förster: Ambrosius. 1884, S. 7—18.

3) c. Jul. I 12. XIII 622 C. „Ego certe beatae memoriae Memoris patris tui non immemor, qui mecum non parvam inierat amicitiam colloquio litterarum, teque ipsum mihi carissimum fecerat" ...

4) Das Nähere siehe I 5.

5) Vgl. Op. impf. IV 75. 1444 A. „Si enim incolumissima fide, scholari more ad ostendendas tantummodo eruditionis tuae vires, ea tentares quae

und bethätigte dabei seinen scharfen Verstand im Aufstellen und Beweisen kecker Behauptungen und in der Widerlegung ebensolcher, und er war wohl schon ihnen darin weit überlegen. Dazu werden ihm wohl auch die Hauptgesetze der Mathematik und die damals bekannten logischen Fang- und Trugschlüsse nicht lange fremd geblieben sein. Und es ist ferner wahrscheinlich, dass er schon damals auch noch etwas Griechisch lernte und gelegentlich zu der Schrift und zu einzelnen Werken der Kirchenväter griff. Aber Memorius durfte sich nicht allein über solche intellektuelle Vorzüge und Fortschritte seines Sohnes freuen, sondern er durfte in ihm auch einen starken und festen Willen, einen Hass gegen alles Halbe und Unwahre und ein reges Interesse für die höchsten philosophischen und religiösen Fragen erwachen und sich entwickeln sehen. Allerdings mag sich mit zunehmendem Alter in Julian gelegentlich auch ein starker sinnlicher Hang geltend gemacht haben, doch wissen wir darüber nichts Bestimmtes. Denn die betreffenden Äusserungen Augustins berufen sich entweder nur auf Konsequenzen aus der julianischen Lehre oder können auch anders verstanden werden [1]), und die bestimmten Mitteilungen des Mercator sind, wie wir schon gezeigt haben, grossem Verdachte ausgesetzt. Jedenfalls lag Julian schon damals in beständigem ehrenvollem Kampfe mit den übergreifenden Trieben seiner sinnlichen Natur [2]).

---

sunt invicta concutere; finito tamen certaminis ludicro, his quibus obloquebaris palmam daturus; probaremus litterarum studium, sed irreligiosum castigaremus exemplum."

1) c. Jul. III 28. 700 E F: „Prorsus cum libitum fuerit, sternunt se coniuges et invadunt, quandocumque titillaverit; ... Si talem duxisti vitam conjugalem, desine te tuis experimentis in disputatione committere, et de aliis potius quemadmodum sit ducenda, vel docenda perquire." Op. impf. III 177. 1377 C: „Tu enim qua impudentia pudendam negas, contra quam nunc, quando quidem illam libenter laudas, miror si fideliter dimicas. Quando autem miscebaris uxori, quamvis nihil timendo usui concessae voluptatis inhiabas, secretum tamen erubescendo quaerebas." — c. Jul. I 35. 642 f.: „Ego quidem pro dilectione quae mihi est erga te, quam Deo propitio quibuslibet conviciis absit ut de medullis mei cordis exstirpes, mallem, fili Juliane, ut iuventute meliore atque fortiore te vinceres et animositatem tuam .... potentiore pietate superares."

2) c. Jul. III 44. 709 D: „Et tu, nisi fallor, in isto es certamine constitutus: et quia te fideliter pugnare existimas, vinci times." III 48. 712 A B: „Quod autem ad mores pertinet nostros, quemadmodum vivamus, in

In diese Zeit, wo er das Amt eines Vorlesers in der Kirche seines Vaters bekleidete (± 403), fällt die Verehelichung mit Titia, der Tochter des schon oben genannten Aemilius von Benevent, einer edlen und keuschen Jungfrau [1]). Aemilius, der die

promtu est eis, cum quibus vivimus." III 49. 712 f.: „Ac per hoc; quamvis Deo nostra conscientia, conversatio vero etiam hominibus, inter quos vivimus, nota sit: tamen ambo continentiam profitemur: et si quod profitemur agimus, istam concupiscentiam profecto ambo frenamus" ..... III 50. 713 B: „Gloriosa te per continentiam profiteris exercere certamina"..... Vgl. III 64. 721.

1) Der Verfasser des Appendix zu den Werken des Noris hat allerdings die Annahme in Zweifel gezogen, dass der hier mit so hoher Auszeichnung genannte Aemilius der Vater der Braut sei, weil er nicht ausdrücklich als solcher bezeichnet werde (Noris opera ed. Ballerini IV S. 882). Aber abgesehen davon, dass er zur Begründung dieses Bedenkens nichts Stichhaltiges beibringt und insbesondere die eingehende Berücksichtigung, die die Person des Aemilius in diesem Gedichte findet und die nach seiner Annahme höchst auffallend ist, in keiner Weise erklärt, so kann auch v. 219 f.:

„Filius est fraterque Memor; laetatur adesse,
Communem sibimet pignoribusque patrem."

sehr wohl von der wirklichen Vaterstellung des Aemilius zu dem jungen Brautpaar verstanden werden. Eher hätte dieser Kritiker bezweifeln können, dass unter dem genannten Aemilius der Bischof Aemilius von Benevent zu verstehen sei; doch ist auch diese jetzt allgemein übliche Annahme ziemlich wahrscheinlich. Denn erstens wissen wir durch Simon Metaphrastes (Vitae Sanctorum patrum ed. Al. Lipomanus, Venedig 1556 V Blatt 111 f. über die Schicksale des Aemilius und seiner Genossen in der Sache des Chrysostomus), dass der damalige Bischof von Benevent Aemilius hiess und ein bedeutender heiliger Mann war. Blatt 112 „Cum has itaque litteras .... sanctus accepisset Aemilius, erat autem is Episcopus Beneventi" .... Sodann wird Aemilius hier ausdrücklich als Bischof („sanctus antistes" v. 231) und zwar als ein dem Range nach über dem Memorius stehender Bischof bezeichnet v. 213—218:

„Surge Memor, venerare patrem, complectere fratrem
Uno utrumque tibi nomen in Aemilio est.
Iunior et senior Memor est. mirabile magni
Munus opusque Dei! qui minor, hic pater est;
Posterius natus senior, quia sede sacerdos
Gestat apostolicam pectore canitiem."

Und zuletzt ist es wahrscheinlich, dass Aemilius wie seine zwei Freunde Memor und Paulinus seinen bischöflichen Sitz in Süditalien hatte. Vignerius teilt uns aus einer ungedruckten Handschrift des Fulgentius noch

höhere Würde bekleidete, gab das junge Paar, von dessen Verbindung man sich allüberall das Beste versprach, zusammen mit der freudigen Einwilligung seines Freundes Memorius, und ihr beiderseitiger Freund Paulinus von Nola begleitete diese Feier mit einem längeren warmgehaltenen Glückwunsch [1]). Leider er-

mit, dass Aemilius einer der höchsten damaligen Adelsfamilien angehört habe: praef. in Scripta Juliani: „Nec illi sufficiebat paternae nobilitati, Aemiliorum fasces admovisse, quos haeresi degenere turpiter maculavit"; was auch wieder unsere obige Annahme empfiehlt. Vgl. dazu auch Tillemont XIII S. 814 f. Über die Zeit dieses Ereignisses gehen die Ansichten weit auseinander, je nachdem man die Worte des Paulinus über Aemilius so oder so versteht. Garnier diss. I S. 287 glaubt, Aemilius sei schon gestorben gewesen und Memorius habe diese Ehe eingesegnet (+ 406), doch vgl. unten v. 225—228; dagegen nimmt Tillemont XIII S. 815 an, Aemilius habe noch gelebt und die Hochzeit + 400 stattgefunden. Was mich zur Annahme + 403 bestimmt, ist die Thatsache, dass Julian 408 (Aug. ep. 101. 4. II 357 C) Diakon war und dass nach den damaligen kanonischen Bestimmungen zwischen das Lektorat und das Diakonat ein mehrjähriges Subdiakonat zu liegen kam.

1) Die wichtigen Verse dieses Gedichtes sind folgende:

v. 141 ff. Clericus uxorem Christo comente decoram
Diligat, et pulchram lumine cordis amet,
Auxilioque viri divini munere factam
Lector caelesti discat ab historia.

v. 201 ff. Duc, Memor alme, tuos domino ante altaria natos,
Commendaque precans sanctificante manu.
Sed quis odor nares adlabitur aethere manans?
Unde meos stringit lux inopina oculos?
Quis procul ille hominum placidis se passibus adfert,
Plurima quem Christi gratia prosequitur?
Quem benedicta cohors superis circumdat alumnis,
Angelici referens agminis effigiem?
Nosco virum, quem divini comitantur odores
Et cui sidereum splendet in ore decus.
Hic vir hic est, domini numeroso munere Christi
Dives, vir superi luminis, Aemilius.

v. 225 ff. Hinc Memor, officii non immemor, ordine recto
Tradit ad Aemilii pignora cara manus.
Ille iugans capita amborum sub pace iugali
Velat eos dextra, quos prece sanctificat.
Christe sacerdotes exaudi, Christe, precantes
Et pia vota sacris annue supplicibus.
Imbue, Christe, novos de sancto antistite nuptos
Perque manus castas corda pudica iuva,

fahren wir nichts weiteres über diese Ehe. Wir wissen weder, ob sie lange oder kurz gedauert hat, noch, ob ihr Kinder entstammt sind. Doch ist letzteres unwahrscheinlich. Nur aus einer Äusserung Augustins vom Jahre 420 können wir schliessen, dass damals die Zeit der Ehe schon eine geraume Frist hinter ihm lag[1]); aber ob die Frau bald gestorben ist, oder ob Julian die Ehe trennen musste, weil sie ihn am weiteren Steigen hinderte, wissen wir nicht und wollen auch keine unbeweisbaren Vermutungen aufstellen.

Ungefähr vier bis fünf Jahre darauf (± 408) treffen wir die ganze Familie Memors noch beisammen. Julian ist mittlerweile Diakon geworden, hat aber noch immer viele freie Zeit, die er eifrig zum Studium benützt. Augustin berichtet uns dies in dem einzigen uns noch erhaltenen Brief an Memorius[2]). Possidius, der Freund und spätere Biograph Augustins, wollte schon längst Memorius besuchen; aber Augustin wollte ihn nicht abreisen lassen, bevor er ihm die sechs Bücher über die Musik, um die ihn Memor schon längst gebeten hatte, in verbesserter Gestalt mitgeben konnte. Da ihn aber seine zahlreichen Geschäfte je länger je mehr von der Ausführung dieses Planes abhielten, so wurde der Besuch des Possidius immer weiter hinausgeschoben. Endlich aber musste sich Augustin doch dazu entschliessen, den Possidius reisen zu lassen und war froh, ihm wenigstens das sechste, schon seit einiger Zeit verbesserte, zugleich wichtigste Buch dieses Werkes mitgeben zu können und den Memorius für die anderen noch fehlenden auf eine spätere gelegenere Zeit zu vertrösten. Der Brief, den er dem Possidius mitgab, enthielt neben einigen allgemeineren Bemerkungen über den Wert oder Unwert der Wissenschaften und einigen Mitteilungen über den ursprünglichen Plan und die jetzige unvollkommene Ausführung dieses seines Werkes sowie den Anfangs-

---

Ut sit in ambobus concordia virginitatis
Aut sint ambo sacris semina virginibus.

Ich habe hier vor allem darum so reiche Quellenbelege beigegeben, damit der Leser über die strittigen Fragen sich leicht selbst eine Meinung bilden kann.

1) Vgl. c. Jul. III 28. 700 EF und Op. impf. III 177. 1377 C, oben S. 17 not. 1.

2) ep. 101. II S. 355—358.

und Schlussgrüssen ganz besonders eine freundliche Einladung an den Sohn des Memorius, den Diakon Julian, für einige Zeit zu ihm auf Besuch zu kommen [1]), die ihm Possidius wahrscheinlich persönlich noch ganz besonders ans Herz legen sollte. Über diesen Besuch des Possidius im elterlichen Hause Julians erfahren wir nun leider gar nichts; dagegen wissen wir von Julian selbst, dass er sich kurz vor Ausbruch des pelagianischen Streites einige Zeit in Karthago aufhielt [2]); und es ist mir darum wahrscheinlich, dass er damals in Begleitung des zurückkehrenden Possidius diesen Abstecher nach Afrika gemacht und dort auch in Karthago mit Augustin und einigen seiner Freunde längere Zeit verweilt hat.

Von nun an entschwindet uns Julian für etwa sieben oder acht Jahre völlig aus den Augen, und es ist das umsomehr zu bedauern, als gerade diese Periode seines Lebens für seine innere Entwicklung ungemein wichtig gewesen sein muss, da sich in ihr allem Anschein nach seine definitive Stellungnahme zu den Grundanschauungen des Pelagianismus vollzogen hat [3]). Wir entbehren somit jeder tieferen direkten Einsicht in die Motive, die ihn zum Anschluss an diese Lehre veranlasst haben, ja wir sind dafür überhaupt nur auf Rückschlüsse aus seinen späteren Schriften und allgemeine Erwägungen und Vermutungen ange-

1) ep. 101. 4. II 357 CD: „Sextum sane librum quem emendatum reperi, ubi est omnis fructus caeterorum, non distuli mittere caritati tuae: fortassis ipse tuam non multum refugiet gravitatem. Nam superiores quinque vix filio nostro et condiacono Iuliano, quoniam et ipse iam nobiscum commilitat, lectione et cognitione digni videbuntur. Quem quidem, non audeo dicere, plus amo quam te, quia nec veraciter dico; sed tamen audeo dicere, plus desidero quam te. Mirum videri potest, quemadmodum quem pariter amo amplius desiderem; sed hoc mihi facit spes amplior videndi eum: puto enim quod si ad nos te iubente vel mittente venerit, et hoc faciet quod adolescentem decet, maxime quia nondum curis maioribus detinetur, et te ipsum mihi expeditius apportabit."

2) Op. impf. V 26. 1537 f. „Nam cum ante hos annos essemus Carthagini, a quodam mihi Honorato nomine necessario tuo, Manichaeo aeque, sicut epistolae vestrae indicant, ipsum propositum est." Auch Davids D. chr. B. III S. 470 setzt den Besuch ungefähr in diese Zeit.

3) Vgl. Augustin c. Jul. I 13. 633 BC: „Cui ecclesiae praesidentem beatum Innocentium si audire voluisses, iam tunc periculosam iuventutem tuam Pelagianis laqueis exuisses" mit Merc Commonit. c. 3. 2 S. 96 f. und dazu S. 14 not. 1.

wiesen. Wir müssen also im folgenden von vornherein auf Vollständigkeit und Genauigkeit verzichten und uns darauf beschränken, gewisse Grundlinien anzugeben, in denen sich diese Entwicklung Julians wahrscheinlich bewegt hat.

Die nächstfolgenden Jahre waren unruhig und stürmisch. Alarich eroberte und plünderte Rom und durchzog verheerend Süditalien. Die Hülfe des Staates und der Behörden versagte; jedermann musste sich selbst helfen, so weit es möglich war. Da mochte es thatkräftigen und energischen Naturen, wie ja Julian eine war, leicht so vorkommen, als ob die Schlaffheit und Weichlichkeit des Volkes an allem Unglück schuld sei und dass mit dieser auch der vielfache Schaden des Reichs in politischer wie in sozialer Hinsicht gehoben werden würde; und aus diesem Gedanken heraus hat Julian wohl versucht, durch Wort und That auf seine Gemeinde einzuwirken und ihren erschlafften Willen wieder zu beleben und zu stärken [1]). Da fiel mitten in diese Bestrebungen hinein die Kunde von dem ausbrechenden Streit zwischen Augustin und Pelagius. Sofort erkannte Julian die grosse Tragweite dieses Streites und suchte sich darum über seine Gründe und seinen Inhalt klar zu werden und studierte zu diesem Zwecke die Schriften Augustins sowie diejenigen seiner Gegner. Und da sein scharfer Verstand bald bemerkte, dass die Lehre Augustins seinen praktischen Interessen zuwider sei, ja dass sie schliesslich zu sittlicher Haltlosigkeit und Verzweiflung oder zu einem laxen Sichgehenlassen führe [1]), und er zugleich in Pelagius und Caelestius Männer von grosser Sittenstrenge und mächtiger Thatkraft erkannte [2]), die ihm gewaltig

---

1) Vgl. Op. impf. IV 119. 1479 G: „Imitemur sane eorum illud studium, quo populos aedificaverunt exhortando, obsecrando, coarguendo: quorum num quidquam fecissent, si vestro more peccata non voluntaria, sed naturalia credidissent?“

2) Vgl. vor allem die günstigen Zeugnisse Augustins über ihr sittliches Leben: ep. 140. 88. II S. 593 D: „Nec tales sunt, quos facile contemnas; sed continenter viventes, atque in bonis operibus laudabiles . . .“ de pecc. mer. II 25. XIII 66 E F: „Unde et ipsi, qui contra haec disputant, cum sint casta vita moribusque laudabiles, nec dubitent facere, quod illi diviti pro consequenda vita aeterna consilium requirenti . . . praecepit Dominus . . .“ III 1. 87 C: „. . . . Pelagii . . . ut audio sancti et non parvo provectu Christiani . . .“ III 5. 90 A: „. . . . bonum ac praedicandum virum . . .“

imponierten und zusagten, und er durch den inzwischen erfolgten Tod seines Vaters Augustin gegenüber freier und unabhängiger geworden war, so wandte sich seine Neigung immer mehr den Anschauungen des Pelagianismus zu, und das gehässige Benehmen Augustins trug nicht wenig dazu bei, seine Neigung zu den Grundsätzen des Pelagius und seine Achtung vor dessen Person noch zu steigern. Es ärgerte ihn gewaltig, dass Augustin sich nicht damit zufrieden gab, Pelagius und Caelestius aus Afrika vertrieben zu haben, sondern dass er Pelagius auch noch nach Palästina verfolgte, und als er dort mit seinen Verdächtigungen nichts erreichte, sich nicht scheute, den Streit sogar nach Rom zu tragen und dadurch allgemein zu machen[1]). Dazu fand er bei seinem Studium, dass Augustin selbst noch vor 25 Jahren anders gedacht habe, und er glaubte sogar eine bedenkliche Verwandtschaft seiner jetzigen Gedanken über Erbsünde, Geschlechtslust und dergleichen mit gewissen manichäischen Lehrsätzen konstatieren zu können[2]); und je mehr sich ihm diese Beobachtung bestätigte, umsomehr drängte er zum Pelagianismus hin, besonders auch deshalb, weil dessen zweiter Hauptvertreter Caelestius mit ihm auch das dialektisch-syllogistische Verfahren gemeinsam hatte und sich in demselben ebenso als Virtuos hervorthat wie er selbst. Aber auch als sich seine Abneigung gegen Augustin zum Hass und seine Neigung zum Pelagianismus zur festen Überzeugung ausgebildet hatte, hielt er noch an sich. Er wollte sein Wirken in der Gemeinde nicht durch auswärtige zuletzt doch fruchtlose Händel stören und beeinträchtigen und er hoffte wohl auch noch immer auf eine friedliche Beilegung des Streites. Besonders als Bischof seiner neuen Gemeinde von Eclanum hatte er zunächst Wichtigeres zu thun als sich in fremde Händel einzumischen; er that viel für das Wohl seiner Gemeinde, schenkte sogar bei einer Hungersnot den Armen sein Vermögen und gewann sich durch

1) Op. impf. I 59. 1110 F G: „Non est haec fides antiquitus tradita atque fundata, nisi in conciliis malignantium, inspirata a diabolo, prolata a Manichaeo, celebrata a Marcione, Fausto, Adimanto, omnibusque eorum satellitibus, et nunc a te in Italiam, quod graviter gemimus, eructata."

2) Vgl. dazu unten I 4. 2.

dieses Beispiel opferfreudiger Liebe viele Anhänger[1]). Auch sonst verbreitete sich der Pelagianismus in Süditalien und in Rom sehr stark, da er der alten griechischen Denkweise viel mehr entsprach als die Gedanken Augustins; und besonders die Gebildeten, die Bischöfe und die Mönche waren ihm in grosser Zahl zugethan; ja man hoffte sogar vielerorts, in dem Griechen Zosimus habe man einen Papst bekommen, der die afrikanischen Ansprüche zurückweisen und dem Pelagianismus freie Bahn lassen werde, und die ersten Schritte des Zosimus waren auch ganz dazu angethan, solche Hoffnungen, resp. Befürchtungen zu wecken.

Eine der letzten Handlungen des römischen Bischofs Innozenz war es noch gewesen, die Beschlüsse der afrikanischen Synoden von Karthago und Mileve gegen Pelagius und Caelestius zu genehmigen und diese beiden Männer für so lange aus der kirchlichen Gemeinschaft auszuschliessen, bis sie entweder ihre Irrlehre von selbst widerrufen oder sich in erneuter Untersuchung gänzlich von dem auf ihnen lastenden Verdachte reinigen würden[2]). Bald darauf starb er und es folgte ihm „der leichtgläubige und wenig umsichtige" Grieche Zosimus[3]). Von diesem verlangte Caelestius, der sich mittlerweile wieder in Rom eingefunden hatte, eine Revision seines Prozesses und überreichte ihm ein eigens zu diesem Zweck abgefasstes Glaubensbekenntnis[4]), das, trotzdem es die Erbsünde direkt leugnete, von Zosi-

1) Gennadius c. 45: „Hic Iulianus elymosynis tempore famis et angustiae indigentibus prorogatus multos miserationis specie nobilium praecipueque religiosorum inliciens heresi suae sociavit." Es scheint mir aber doch unbillig, wenn Garnier diss. IV S. 424 dieses wenig ehrenhafte Urteil des Gennadius wiederholt. Es ist zweifellos, dass die Handlung diesen Erfolg hatte, aber damit ist doch noch nicht erwiesen, dass sie auch aus diesem und nur aus diesem Grunde erfolgte. Es ist allerdings konsequent, alles Schlechte von den Ketzern zu glauben und das Gute ihnen unter den Händen zu verdrehen, aber gerecht ist ein solches Verfahren nicht. Wenig erbaulich klingt auch das Urteil Wiggers, I S. 47, der diese Handlung als ein Beispiel „natürlicher Gutmütigkeit" anführt.

2) In drei Briefen vom 26 I. 417. Bei Aug. ep. 181—183. II S. 827 ff.

3) Vgl. a. a. O. Hauck: Zosimus RE² XVII S. 569.

4) Es ist uns leider nur noch in den folgenden drei Fragmenten bei Augustin: de pecc. orig. § 5. XIII S. 317 f.; § 6. 318 C D; § 26. 328 F G erhalten.

mus doch ohne Schwierigkeiten approbiert wurde. Er erklärte ihn in einer Versammlung des römischen Klerus auf Grund desselben, sowie auf einige mündliche Zusicherungen hin einstweilen wieder für orthodox und forderte in einem ersten Brief die Afrikaner auf, innerhalb zweier Monate den Caelestius aufs neue zu verklagen [1]). Zugleich tadelte er sie darin, dass sie auf die Anklagen der ganz unzuverlässigen Bischöfe Heros und Lazarus hin den Caelestius verdammt hätten und teilte ihnen mit, dass er diese beiden wegen Wahlumtrieben und anderer böser Vorkommnisse willen habe absetzen und exkommunizieren müssen [2]). Noch deutlicher aber wurde seine Sprache in einem zweiten Brief [3]) vom 21. September 417, als er das sehr geschickt gehaltene Glaubensbekenntnis des Pelagius [4]) erhalten hatte, das sich sehr eingehend über die hier gar nicht strittigen Punkte der Trinität und der Christologie verbreitete und nur zum Schluss in allgemeiner, aber sehr bestimmt klingender Weise auf die Hauptfragen der Erbsünde, der Gnade und des freien Willens einging und sodann noch dem Papst seine Unterwürfigkeit im Falle des Irrtums anzeigte. Zosimus schildert in diesem zweiten Brief mit beredten Worten die Erregung, die unter seinem Klerus entstanden sei, als sie das ganz orthodoxe Glaubensbekenntnis des als Ketzer verdächtigten Pelagius vernommen hätten und wünscht, einer von den afrikanischen Bischöfen möchte bei dieser Gelegenheit zugegen gewesen sein [5]). Sodann wiederholt

---

1) Bei Mansi IV S. 350—352.

2) Mansi IV S. 351: „Patuit hos in observatis ordinationibus, plebe cleroque contradicente, ignotos alienigenas intra Gallias sacerdotia vendicasse, quibus se ipsi propria abdicavere sententia; nosque licet et alia tum eorum de se poenitudinem secuti, sacerdotali eos loco et omni communione submovimus."

3) Bei Mansi IV S. 353—355.

4) Hahn: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. II. Auflage. § 133 S. 213—218.

5) Mansi IV S. 353: „Harum (litterarum Pelagii) recitatio publica fuit: omnia quidem paria et eodem sensu sententiisque formata, quae Caelestius ante protulerat, continebant. Utinam ullus vestrum, dilectissimi fratres, recitationi litterarum interesse potuisset. Quod sanctorum virorum, qui aderant, gaudium fuit? Quae admiratio singulorum? Vix fletu quidam se et lacrymis temperabant. Tales etiam absolutae fidei infamari potuisse? Estne ullus locus, in quo Dei gratia vel adiutorium praetermissum sit?

er in noch schärferer Weise seine Anklagen dagegen, dass sie Leuten, wie Heros und Lazarus, so unbedingt geglaubt und sich so in schimpflichster Weise zu ihren Trabanten gemacht hätten. Viel besser wären sie damals langsam, aber gerecht verfahren. Nun aber sollten sie sich darüber freuen, dass die Orthodoxie dieser beiden Männer wieder erkannt sei, und dass die, die man fälschlicherweise für tot ausgegeben habe, niemals gestorben seien. Diese beiden Briefe, die ungefähr zu gleicher Zeit in Afrika angelangt sein mögen, machten aber bei den dortigen Bischöfen gar keinen Eindruck. Sie erklärten auf einer Synode einfach bei ihren Beschlüssen gegen Pelagius und Caelestius bleiben zu wollen. Dem Papst gegenüber entschieden sie, dass es so lange bei dem Spruch seines Vorgängers Innozenz bleiben solle, bis sich Pelagius und Caelestius mit vollkommener Deutlichkeit über ihre richtige Stellung zur Gnade ausweisen würden, und sie weigerten sich demgemäss auch, Ankläger zu einer Neuuntersuchung nach Rom zu schicken, da es für sie einer solchen nicht mehr bedürfe[1]). Sie erkannten also den Sinn der Bekenntnisschriften dieser beiden Männer besser und verstanden ihn deutlicher als der Papst Zosimus[2]).

Dieses Antwortschreiben der afrikanischen Bischöfe machte den Papst stutzig; eine so feste und geschlossene Opposition hatte er doch nicht erwartet; sondern er hatte wohl gehofft, entweder den Streit einfach zu unterdrücken, oder doch im schlimmsten Fall bei einer Neuuntersuchung beide Teile ins Unrecht setzen und ihnen dann einfach den unnützen Streit über diese

---

quod quisquis potest praeter eamdem vel mente concipere, nec illi supernae sententiae subiectus, quae de sancto Spiritu lata est, quod neque hic, neque in futuro venia vel remissione donetur!

1) Von ihrem Synodalschreiben an Zosimus ist uns nur das folgende längere Fragment bei Prosper c. Coll. c. 5. 3 I S. 174 erhalten: „Constituimus, in Pelagium atque Caelestium per venerabilem episcopum Innocentium de beatissimi Apostoli Petri sede prolatam manere sententiam, donec apertissima confessione fateantur, gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum non solum ad cognoscendam, verum etiam ad faciendam iustitiam, nos per actus singulos adiuvari, ita ut sine illa nihil verae sanctaeque pietatis habere, cogitare, dicere, agere valeamus."

2) Langen glaubt S. 748: Zosimus habe wegen des üblen Rufes der beiden Pelagius feindlichen Bischöfe Heros und Lazarus in dieser Sache so eilfertig und überstürzt gehandelt.

gefährlichen Fragen des weiteren verbieten zu können[1]). Jetzt erst merkte er, in welch bösen Handel er sich damit eingelassen hatte und suchte sich nun, so gut es eben ging, zu salvieren. Auf dem bisherigen Wege durfte er nicht weitergehen, ohne sich damit die Afrikaner gänzlich zu entfremden und so sein apostolisches Ansehen aufs schwerste zu schädigen; aber ebensowenig durfte er jetzt sofort die Pelagianer verurteilen, ohne sich dem bedenklichen Schein der Furcht vor den Afrikanern auszusetzen[2]). Er schlug darum zunächst einen Mittelweg ein, ohne doch seine Schwenkung ganz verdecken zu können. Er erklärte in einem dritten Briefe an Aurelius und die übrigen afrikanischen Bischöfe[3]): Obwohl die Macht des römischen Stuhles kraft der Nachfolge Petri so gross sei, dass niemand an seiner Autorität, auch diesen Streit ganz selbständig zu entscheiden, hätte zweifeln dürfen, so habe er doch nicht ohne ihre Beistimmung handeln wollen. Sie hätten ihn ganz falsch verstanden, wenn sie meinten, er habe dem Caelestius alles geglaubt. Er habe in dieser Sache längst nichts mehr geändert, sondern alles noch in seinem frühern Zustande belassen. Das heisst, er nahm im zweiten Teil seines Briefes — unter Kautelen — das wieder zurück, was er im ersten als sein gutes Recht behauptet hatte. Wenn Zosimus aber glaubte, damit den Streit hinhalten zu können, so täuschte er sich schwer. Die afrikanischen Bischöfe, die sich ungefähr gleichzeitig mit der Ankunft dieses Briefes am ersten Mai 418 in Carthago in grosser Zahl zu einer Generalsynode versammelten, verdammten den Pelagianismus ohne irgendwelche Rücksicht auf den Papst in 8 (9) Sätzen, welche uns noch sämtlich erhalten sind.

---

1) Vgl. den ersten Brief an Aurelius, Mansi IV S. 351. „Ipsum sane Caelestium, et quicumque in tempore ex diversis regionibus aderant sacerdotes, admonui, has tendiculas quaestionum et inepta certamina, quae non aedificant, sed magis destruunt, ex illa curiositatis contagione profluere . . ."

2) Ganz ähnlich urteilt auch Langen S. 755. „Zosimus war darum nun genötigt in seinem an die afrikanischen Bischöfe erlassenen Antwortschreiben die eigentlich unmögliche Aufgabe zu lösen, seiner vermeintlichen unantastbaren Autorität nichts zu vergeben und dennoch seinen Irrtum einzugestehen."

3) Dieser Brief: Mansi IV 366 f. ist datiert vom 21. III. und langte nach einer alten Notiz am 29. IV. in Carthago an.

Bis dahin liegt die Sache klar und einfach, doch im folgenden wird der Gang der Ereignisse wegen der Dunkelheit der Quellen und insbesondere wegen des fast gänzlichen Verlustes der epistola tractoria des Zosimus zweifelhaft. Doch scheint mir der Lauf der Dinge am wahrscheinlichsten der folgende gewesen zu sein.

Kurz nach der Absendung seines dritten Briefes an die Afrikaner hat Zosimus den Caelestius zu einer erneuten Untersuchung vorgefordert, wahrscheinlich in der Absicht, den Caelestius zu opfern und damit den Streit endgültig beizulegen [1]). Caelestius aber, der seine Freunde unter dem römischen Klerus gehabt zu haben scheint [2]), erfuhr diese Wendung der päpstlichen Politik und stellte sich diesem Gericht nicht, sondern entfloh aus Rom und wurde von Zosimus in absentia verurteilt [3]).

---

1) Mercator: Commonit c. 1. 5. S. 77—83. „Episcopis vero ex Africa rescribentibus, omnemque causam quae apud eos facta fuerat, exponentibus, missis etiam gestis exinde quae fuerant tunc cum illo vel de illo confecta, vocatus ad audientiam pleniorem, ut quae promiserat festinaret implere, id est, ut damnatis praedictis capitulis, sententia Afrorum pontificum, qua fuerat communione privatus, absolveretur, non solum non adfuit, sed etiam ex memorata Romana urbe profugit, atque ob hoc a beatae memoriae praedicto Zosimo episcopo scriptis amplissimis vel longissimis perdamnatus est, in quibus et ipsa capitula de quibus accusatus fuerat continentur, et omnis causa, tam de Coelestio suprascripto quam de Pelagio magistro eius praviore, videtur esse narrata; quorum scriptorum et nos hic habemus exemplaria, et ad Orientales Ecclesias, Aegypti dioecesim, et Constantinopolim, et Thessalonicam, et Hierosolymam similia eademque scripta ad episcopos transmissa esse suggerimus.“ Vgl. Aug. c. 2 ep. Pel. II 5. 588 f. Mercator übersieht dabei den speziellen Brief des Zosimus an die Afrikaner vgl. unten nota 3.

2) Vgl. c. 2 ep. Pel. II 5 588 B. und Aug. ep. 191 II 924 A. B.

3) Auf Grund dessen, dass Augustin in ep. 190. 22 II 921 B: „De quibus (litteris Zosimi) exempla recentium litterarum, sive quae specialiter ad Afros, sive quae universaliter ad omnes episcopos de memorata sede manarunt . . .“ einen speziellen Brief des Zosimus an die Afrikaner deutlich von seiner epistola tractoria unterscheidet, halte ich es, verbunden mit einzelnen Beobachtungen aus dem Edikt des Honorius (vgl. die folgende Anmerkung), für wahrscheinlich, dass Zosimus im April die Exkommunikation über Calestius — vielleicht auch Pelagius — verhängte und dies den Afrikanern in einem besonderen Schreiben mitteilte, im Glauben dass nun der Streit ohne weiteres beigelegt sei. In dieser Hoffnung getäuscht durch das von den Afrikanern erwirkte kaiserliche Edikt

Kurz darauf am 30. April 418 erliess dann der Kaiser Honorius von Ravenna aus ein Edikt an den Praefectus Praetorio Palladius von Rom des Inhalts, dass nun nach der Vertreibung des Pelagius und Caelestius jedermann gehalten sei, die übrigen Anhänger derselben vor Gericht zu verzeigen, das verpflichtet sei, die Schuldigen mit dem Exil (später auch mit der Konfiskation) zu bestrafen [1]). Dieser kaiserlichen Verordnung trat Zosimus dann bald mit seiner epistola tractoria bei, in der er den Pelagianismus rückhaltslos verdammte, und die er an alle Bischöfe, wahrscheinlich doch nur des Westreichs, zur Unterschrift versandte; wer diese verweigerte, sollte als Anhänger der pelagianischen Irrlehre seines Amtes entsetzt, exkommuniziert und nachfolgend durch den Kaiser verbannt werden [2]). Diesem Bunde

und ihre eigenen Beschlüsse erkannte er es für an der Zeit, nun rückhaltlos dem Sieger zuzufallen, ja selbst noch weitere Schritte zu thun und erliess in diesem Sinne seine epistola tractoria an alle Bischöfe zur Unterschrift.

1) Ich halte dafür, dass das kaiserliche Edikt ebensosehr eine solche private Verurteilung des Caelestius und Pelagius voraussetzt, als sie eine so allgemeine wie die durch die epistola tractoria herbeigeführte ausschliesst. Ich drucke zum Belege dieser Ansicht die betreffende Stelle bei. Bei Garnier diss. III S. 383—385: „Si quidem aures mansuetudinis nostrae recens fama perstrinxerit, intra sacratissimam urbem nostram aliaque loca, ita pestiferum virus quorundam inolevisse pectoribus, ut interrupto directae credulitatis tramite, scissis in partes studiis asserendi, materia impacatae dissensionis inducta sit, novoque scandali fomite concitato, beatissimae Ecclesiae hactenus nutet intentata tranquillitas: aliis nempe aliud ancipiti interpretatione sectantibus, et (cum sit absoluta sanctorum apicum claritas, ac dilucide quod sequi universitas debeat explanet) pro captu versipellis ingenii, profanam novorum commentorum moventibus quaestionem, Palladi parens charissime atque amantissime. Ob quam rem illustris tua auctoritas, victura in omne aevum lege nos statuisse cognoscat, ut pulsis ex Urbe primis capitibus dogmatis exsecrandi, Coelestio atque Pelagio, si qui huius de caetero sacrilegii sectatores, quibuscumque locis potuerint reperiri ... ad competentem iudicem pertrahantur".

2) Es wird heute ziemlich allgemein auch von katholischer Seite anerkannt, dass die epistola tractoria (nicht tractatoria, wie z. B. Tillemont XIII S. 748 not. 1 will) mindestens nicht vor dem Erlass des kaiserlichen Ediktes geschrieben ist, und dass darum der Kaiser nicht durch den Papst, sondern durch die afrikanischen Bischöfe zu diesem Schritt veranlasst worden ist. Vgl. Voss S. 578—580; Tillemont XIII S. 745; Benediktiner praef. in Op. Aug. XIII cap. 17 f.; Walch IV S. 661; Schröckh XV S. 25—34;

von Kaiser und Papst [1]) fielen Julian und 18 seiner bischöflichen Genossen von Süditalien im Laufe des Jahres 418 zum Opfer, und damit endet für uns die erste ruhige Periode des Lebens Julians.

Gieseler: Lehrbuch der K. G. I[1] 1824 S. 299 f.; Wiggers I S. 209—214; Bindemann III S. 499—506 (bei diesen beiden kommen jedoch sonst erhebliche Ungenauigkeiten vor); Langen S. 756 f.; KL [1] Artikel Pelagius. VIII S. 271 von Wörter; KL [2] IX Spalte 1766 f. von Peters; RE [2]. Artikel Pelagius von Möller XI S. 416; D. chr. B. Artikel Pelagius IV S. 289 von William Ince (aus dem ich zum Schlusse ein längeres Stück abdrucken will, da es den bisherigen Stand der Frage sehr gut wiedergiebt) und Artikel Zosimus IV S. 1222—1224 von James Barmby; Harnack DG III 166 f. u. a. m. D. chr. B. IV 289. „Zosimus, whether in vacillation or in alarm at the strong force of the dominant Catholic opinion which had now elisted the state in its support, proceeded to investigate the subject afresh, and summoned Caelestius before him for fuller examination. Caelestius, seeing the inevitable result, withdrew from Rome. Zosimus thereupon issued a circular letter confirming the decisions of the North African Church. He censured as contrary to the catholic faith the tenets of Pelagius and Caelestius . . . and ordered all bishops in the churches acknowledging his authority to subscribe to the terms of his letter on pain of deprivation." Die entgegengesetzte Ansicht vertreten vor Allem Garnier a. a. O. diss. III S. 386 ff. und der Adnotator zu Noris: opera Norisii IV S. 872—876.

1) Während man in der Frage bezüglich der Thatsachen wenigstens bis zu einer gewissen Übereinstimmung gelangt ist, so gehen dagegen die Urteile über Zosimus heute noch fast ebenso stark auseinander wie damals vor nun bald 1500 Jahren. Anschliessend an die Verteidigung des Zosimus durch Augustin, die Reuter S. 312—320 trefflich dargestellt hat, behauptet z. B. der katholische Gelehrte Peters in seiner oben erwähnten Arbeit, dass sich das milde Urteil des Zosimus nur auf die zu Widerrufen bereiten Personen des Caelestius und Pelagius, aber nicht auf ihre Lehre bezogen hätte (Spalte 1765). Ganz anders urteilte noch Wörter in K. L.[1] VIII S. 270 f. Böhringer (S. 180) meint, Zosimus habe eben „kein selbständiges theologisches Urteil" besessen und Barmby (D. chr. B. IV S. 1222), mit dessen Urteil sich das meinige am ehesten deckt, glaubt annehmen zu sollen, dass Zosimus vor allen Dingen überhaupt eine autoritative Entscheidung und Feststellung dieser schwierigen Fragen habe vermieden wissen wollen. „It is difficult to suppose Zosimus to have been so ignorant as not to perceive this, when he declared Coelestius and Pelagius orthodox. It is more probable that he was willing to accept what they did acknowledge as sufficient, leaving the difficult and mysterious questions of grace and free will undefined by authority." Basnage (Histoire de l'église 1699 I S. 192) stellte die Alternative „Il fallait que ce Pape fût ou ignorant ou hérétique" und Reuter S. 312—320 gab ihn so ziemlich dem Verdachte der Häresie preis.

Exkurs 1: Frühere Schriften Julians.

Ausser dem positiven Zeugnis des Gennadius (de viris illustribus c. 45: „Priusquam impietatem Pelagii in se aperiret clarus in doctoribus Ecclesiae fuit") spricht auch die gewandte Form, die uns in seinen Schriften vom Jahre 419 an entgegentritt dafür, dass er schon früher schriftstellerisch gewirkt hat, doch ist uns leider von diesen früheren Schriften ausser den oben S. 10 not. 3 erwähnten Fragmenten eines Briefes an Zosimus gar nichts, nicht einmal der Titel einer derselben erhalten.

Exkurs 2: Der sogenannte libellus fidei.

Man glaubt gegenwärtig fast allgemein den zweiten Brief Julians an den Papst Zosimus in dem von Sirmond in Verona entdeckten und 1673 von Garnier zuerst herausgegebenen sogenannten Glaubensbekenntnis Julians zu besitzen. Aber die Gründe, die Garnier dazu veranlasst haben, Julian für den Autor dieses Schreibens zu erklären, und die seitdem, soviel ich sehe, noch keinerlei Verstärkung erfahren haben, verlangen eine eingehende Prüfung. Das Schreiben, wie es uns bei Garnier Diss. V S. 508—526 vorliegt, zerfällt in 4 Teile. Der erste Abschnitt bekennt sich in vielfacher Berührung mit dem Glaubensbekenntnis des Pelagius eingehend zu den im apostolischen Symbol niedergelegten Wahrheiten des kirchlichen Glaubens. Der zweite Teil tritt neben der unterstützenden Gnade Christi energisch für den freien Willen des Menschen ein; er behauptet die Lehre von der göttlichen Schöpfung jedes einzelnen Menschen und von der göttlichen Einsetzung der Ehe ebenso entschieden, als er die Lehre von der Erbsünde in jeder Gestalt verwirft. Der dritte Abschnitt ist ausgefüllt mit Anathematismen gegen die verschiedensten, damals unter den Lateinern besonders bekannten Haeresien. Im vierten Abschnitt weigern sich die Verfasser, Pelagius und Caelestius, die jedoch nicht genannt werden, ungehört durch ihre Unterschrift zu verdammen, und sie berufen sich, falls ihnen jemand darum Ungelegenheiten bereiten wollte, von vornherein auf ein allgemeines Konzil. Sie begründen das Recht ihrer Weigerung mit mehreren Schriftstellen und berufen sich zum Schluss für die Richtigkeit ihrer Lehre auf den ihnen von ihrem Metropoliten selbst als Stütze des Glaubens empfohlenen Bischof Johannes (Chrysostomus).

Garnier hat nun zu beweisen versucht, dass dieses Schreiben im Herbst 418 von Julian im Namen seiner 17 bischöflichen Genossen verfasst und als Antwort auf die zur Unterschrift erhaltene epistola tractoria an den Papst Zosimus gerichtet worden sei, was an sich ganz wohl möglich ist. Zunächst zieht er besonders aus dem vierten Teil dieses Schriftstückes folgendes siebenfaches Resultat: Dieses Schreiben sei ein Brief, verfasst im Namen mehrerer lateinischer Bischöfe, als abschlägige Antwort auf eine bereits an sie ergangene, unter anderm eine rühmliche Erwähnung des Chrysostomus enthaltende, schriftliche Aufforderung ihres Metropoliten, das Verdammungsurteil über Pelagius und Caelestius zu unterzeichnen. Dieses

Resultat ist unbestreitbar, aber damit ist selbst für Garnier die Autorschaft Julians noch nicht erwiesen, und alles, was er nun im folgenden zur näheren Begründung dieser These beibringt, ist entweder künstlich und zweifelhaft, oder überhaupt nichtssagend.

Seiner Erklärung der drei Endbuchstaben S. J. C. (Explicit libellus fidei S. J. C. = Siculorum hat Tillemont XIII S. 751 not. 1, obgleich er die Hypothese Garniers anerkennt, schon längst eine andere, bessere Erklärung = Sacerdotum Jesu Christi gegenübergestellt. Ein wahres Meisterstück jesuitischer Dialektik ist sodann die Art und Weise, wie er auf Grund einiger scheinbar ganz einfacher, in Wahrheit aber völlig unerweisbarer Voraussetzungen durch eine kühne Konjektur den Namen des Metropoliten Augustin in Zosimus umzuwandeln versteht. Wäre die Autorschaft Julians anderweitig erwiesen, so liessen sich die Ausführungen Garniers wohl anhören, aber als Beweismittel dafür kann ein solches Kunststückchen doch nie und nimmer verwendet werden. Den dritten Beweis, die vier am Rande beigeschriebenen, stark verwischten Buchstaben I. V. (N) L. I. = Julianus hat Garnier selbst nicht für besonders schlagend angesehen, da er ihn sonst nicht erst am Schluss so ganz gelegentlich beigebracht hätte. Rubeis erklärt dieselben als: In(cipit) Li(bellus fidei).

Im folgenden sind nur noch einige Indizien zu erwähnen, die aber meiner Ansicht nach ziemlich irrelevant sind.

1) Die Leugnung der Erbsünde fällt hier gar nicht ins Gewicht, da sie ein Gemeingut der Pelagianer war. Wohl aber wäre die deutliche Sprache dieses Briefes für Julian in dieser kritischen Zeit auffallend, insbesondere wenn wir denselben mit seinem ersten in der gleichen Sache an Zosimus gerichteten Brief vergleichen.

2) Der Schreiber zitiert ein längeres Stück aus der verlorenen oratio ad Neophytos des Chrysostomus, das sich beinahe in dem gleichen Umfang und mit dem gleichen Wortlaut in den 4 Büchern Julians an Turbantius auch findet. Aber konnte man nicht im Abendland überall eine und dieselbe Übersetzung des Chrysostomus benützen, und sodann warum nahm Augustin bei der eingehenden Besprechung der betreffenden Stelle im Opus ad Turbantium keinen Bezug darauf? und zum Schluss, woher weiss Garnier, dass Chrysostomus in der epistola tractoria des Zosimus rühmlich erwähnt wurde?

3) Am unsichersten aber ist die Berufung Garniers auf den Stil und den Geist des Schreibenden, besonders bei einem solchen Schriftstück.

Ich stimme daher trotz Cave S. 401, Tillemont XIII S. 751 f., Langen S. 757 f., Klasen S. 67 f., Harnack III S. 167 not. 7, Loofs DG.[2] S. 214 eher der Ansicht von Rubeis: (tractatus de peccato originali. Venedig 1757) Walch IV S. 679 und Schröckh XV S. 40 f. bei, dass der Adressat der Patriarch Augustinus von Aquileja (vgl. Gams: Series Episcoporum Ecclesiae catholicae 1873, S. 773) und die Schreiber einige norditalische Bischöfe gewesen seien, wenngleich ich auch diese Annahme nicht für absolut sicher halten kann. Doch ist jedenfalls der Fundort der Handschrift (Verona

einer solchen Annahme bedeutend günstiger als derjenigen von Garnier; und sodann kann es sich auch bei dieser Annahme ganz wohl um die epistola tractoria des Zosimus handeln. Denn es ist unwahrscheinlich, dass Zosimus selbst dieses Schreiben an alle Bischöfe aller Provinzen direkt gerichtet hat, sondern er wird wohl die Metropoliten und Patriarchen der einzelnen Diözesen mit der Sammlung der Unterschriften ihrer Bischöfe betraut haben, wie uns Ähnliches von Africa ja auch ausdrücklich bezeugt ist (vgl. den Erlass des Honorius und Theodosius an Aurelius von Karthago. Aug. ep. 201 2 II S. 992 f.).

Viertes Kapitel: Julian ausserhalb der Kirche.

1. Julian stand nun ausserhalb der Kirche. Seine segensreiche Tätigkeit in derselben war jäh stillgestellt worden. Aber er wollte nicht vergebens dieses Opfer seiner Überzeugung gebracht, nicht vergebens sein Amt verlassen und seine kirchliche Laufbahn aufgegeben haben; er wollte nun, da er frei war von allen Rücksichten, den Kampf mit seinen Gegnern entschlossen aufnehmen und der Welt klar und deutlich zeigen, wohin sie auf dem nun beschrittenen Weg gelangen werde, nämlich entweder zur wüstesten Rohheit und Sinnlichkeit oder zu gänzlicher sittlicher Haltlosigkeit und Verzweiflung. Er wollte der Welt zeigen, auf welche Weise die Lehre Augustins zur Herrschaft gelangt sei, nämlich durch rohe Gewalt, durch List und Betrug, und wollte sie auffordern, dieser gottvergessenen und vernunftlosen Lehre den längstverdienten Abschied zu geben [1]). Er wollte seine Gegner

1) Es seien hier kurz alle wichtigen geschichtlichen Vorwürfe Julians gegen die Partei Augustins und seiner Genossen zusammengestellt: c. 2 ep. Pel. IV 34. 609 C D. „Simplicibus episcopis sine congregatione synodi in locis suis sedentibus extorta subscriptio est." c. Jul. III 5 686 B „Laborare illam partem rationis inopia, quae in disserendo cum terrorem subrogat, nullum a prudentibus impetrat, sed caecum a meticulosis extorquet assensum." Op. impf. I 41 f. 1095 „sed vereor ne refrageris, et si philosophorum ego senatum advocavero, tu continuo sellularios opifices omneque in nos vulgus accendas. Vociferans cum feminis cunctisque calonibus et tribunis, quibus octoginta aut amplius equos totâ Africâ saginatos collega tuus nuper adduxit Alypius". II 14 1184. „Et quidem quam nihil habeant Traduciani, quod vi qua proteruntur rationis opponant, ut alia eorum scripta, ita hi contra quos agimus testantur libelli, qui directi ad militarem virum (quod etiam ipse profiteri potest) aliis magis negotiis quam litteris occupatum,

insbesondere Augustin vor aller Welt an den Pranger stellen und jedem, der es sehen wollte, die Gottlosigkeit, Absurdität und Lächerlichkeit ihrer Lehre deutlich machen. Aber nicht nur die Rache für seine und seiner Freunde Leiden war es, die ihn in diesen Kampf trieb, sondern ebensosehr auch die Überzeugung von der Wahrheit seiner Ansicht und das Mitleid mit seiner ihm liebgewordenen und nun von Augustin so arg bethörten Kirche, sodann die wenn auch schwache Hoffnung, dieselbe noch jetzt aus den Klauen des Feindes zu reissen, und das Bewusstsein damit eine grosse, wenngleich vielleicht vergebliche Pflicht ihr gegenüber zu erfüllen. Von diesen Motiven geleitet griff Julian zur Feder und begann zuerst indirekt, bald aber direkt den Schriftenkampf gegen Augustin.

Die erste Schrift Julians, von der wir ausführliche Fragmente besitzen, ist ein Brief an Rufus von Thessalonich [1]). Julian verfasste ihn kurz nach seiner Absetzung und Verdammung im Winter 418/419 im Namen seiner 18 mit ihm entsetzten bischöflichen Genossen. Er wollte durch denselben sich und seinen Freunden für die nicht mehr ferne Zeit, wo sie aus Italien weichen müssten,

---

impotentiae contra nos precantur auxilium, ac pro se sursum deorsum plebecularum, aut ruralium, aut theatralium scita commendant, quae quo sint promulgata consilio, historia nulla commemorat." Vgl. I 10. 1068 dazu S. 37 not. 1; III 35 1311 DE. „Cur ergo si creditis, et hoc bonum esse quod dicimus, et illud bonum esse quod dicitis, tantis totam Italiam factionibus commovistis? Cur seditiones Romae conductis populis excitastis? Cur de sumtibus pauperum saginastis per totam pene Africam equorum greges, quos prosequente Alypio tribunis et centurionibus destinastis? Cur matronarum oblatis hereditatibus potestates saeculi corrupistis, ut in nos stipula furoris publici arderet? Cur dissipastis Ecclesiarum quietem? Cur religiosi principis tempora persequutionum impietate maculastis? Si a nobis nihil aliud dicitur, quam quod etiam tu bonum cogeris confiteri?"

1) Augustin widerlegt diesen Brief c. 2. ep. Pel. l. II—IV. XIII S. 535—610 und teilt uns dabei viele mehr oder weniger umfangreiche Fragmente, sowie Adresse, Plan und Absicht dieses Briefes mit. Garnier hat (diss. V S. 534—536) an Hand dieser Notizen eine Rekonstruktion dieses Briefes versucht, die sich recht hübsch liest. Nur muss man sich bei ihrem Gebrauch stets daran erinnern, dass man es dabei nur mit einer ungefähren Wiedergabe des Hauptgedankengangs zu thun haben kann. Auch hat Garnier in demselben ein nicht unwichtiges Fragment, die Berufung Julians auf Prov. 16. 1 samt der kurz wiedergegebenen Auslegung der Stelle c. 2. ep. Pel. II 19 550 FG. unberücksichtigt gelassen.

eine Zufluchtsstätte bereiten [1]), und er hoffte wohl darum gerade auf Rufus, weil zwischen ihm und dem Pelagianerfeind Atticus von Konstantinopel ein Streit ausgebrochen war. Nach einer kurzen Einleitung, die sich über die treulose Wortbrüchigkeit des Papstes Zosimus und die Furchtsamkeit des römischen Klerus verbreitet, stellt Julian im ersten Teil sämtliche „ketzerischen" Lehren seiner Gegner zusammen und bezeichnet dieselben mit herben Worten als Manichäismus. Im zweiten Teil stellt er in fünf Abschnitten die positive Gegenlehre von der göttlichen Schöpfung jedes einzelnen Menschen, von der göttlichen Einsetzung der Ehe, von der Heilsbedeutung des Gesetzes, von der individuellen Willensfreiheit und von der erneuernden Kraft der Taufe dar und äussert sich bitter über die Art und Weise, wie im Westen der katholische Glaube durch den Manichäer Augustin und seine Anhänger vergewaltigt worden sei [2]). Leider erfahren wir nichts weiteres über diesen Brief und seine allfälligen Wirkungen. Wir wissen nicht, ob Julian und seine Genossen auf ihrer unsteten Wanderung, die für sie wohl noch im Jahre 419 angebrochen ist, sich überhaupt einmal in Thessalonich aufgehalten haben.

Einen ganz ähnlichen Charakter wie dieser Brief an Rufus von Thessalonich trägt ein Rundschreiben an die Anhänger des Pelagius in Italien [3]), das diese in der Beständigkeit der Lehre erhalten und neue Anhänger gewinnen sollte [4]), und das längere Zeit heimlich unter ihnen zirkulierte. Ein Exemplar desselben

1) c. 2. ep. Pel. I 3. 513 B. . . . „alteri autem (epistolae), quam decem et octo velut episcopi participes eius erroris, non ad quoslibet, sed ad loci ipsius episcopum sua calliditate tentandum, et ad suas partes, si posset fieri, traducendum, ausi sunt Thessalonicam scribere. . . ." Vgl. II 1. 535 A und Op. impf. II 178. 1262 B . . . „ut cum a nobis in ea epistola, quam ad Orientem misimus . . ."

2) c. 2. ep. Pel. IV. 20. 593 F. „Inimicos suos dicta nostra in veritatis odium suscepisse, et toto penitus Occidente non minus stultum quam impium dogma esse susceptum, et simplicibus episcopis sine congregatione synodi in locis suis sedentibus ad hoc confirmandum subscriptionem queruntur extortam".

3) Zahlreiche Fragmente davon sind uns erhalten in der Entgegnungsschrift Augustins. c. 2. ep. Pel. l. I XIII S. 511—534.

4) c. 2. ep. Pel. I 3. 513 A B: „uni scilicet (epistolae respondeo) quam dicitur Romam misisse Julianus, credo ut per illam, quos posset suos aut inveniret aut faceret."

gerieth später zugleich mit einem solchen des obigen Briefes wohl durch Verrat in die Hände des Papstes Bonifazius [1]). Es ist wahrscheinlich nach dem Muster des Briefes an Rufus von einem der bischöflichen Leidensgenossen Julians gegen Ende des Jahres 419 verfasst [2]). In 7 Punkten stellt es der gegnerischen „manichäischen" Lehre von dem Verlust der Willensfreiheit durch die Sünde Adams, von der ungöttlichen Einsetzung der Ehe, von der teuflischen Schöpfung der Kinder, von der Verderbtheit der alttestamentlichen Heiligen, von der Lüsternheit der Apostel, der Sündhaftigkeit Christi und der Mangelhaftigkeit der Taufe die wahre katholische Lehre gegenüber und schliesst mit der Warnung, sich nicht von den Gegnern verführen zu lassen; nur dann, wenn sie alles das, was ihnen hier Schuld gegeben wird, verdammen, soll man sie als Rechtgläubige anerkennen; wenn aber nicht, so soll man wissen, dass sie Manichäer sind und sich demgemäss möglichst weit von ihrer Gesellschaft fern halten.

In dritter Linie nennen wir hier einen Brief der pelagianischen Bischöfe an den mächtigen Comes Valerius in

1) c. 2. ep. Pel. I 3. 513 C. „Indicavit enim mihi frater meus (Alypius), quod eas illi dare ipse dignatus es, quae in tuas manus, nisi vigilantissima diligentia fratrum nostrorum filiorum tuorum, venire non possint." Über die Verwechslung dieses Briefes mit dem ersten Brief Julians an Zosimus durch Mercator vgl. oben S. 10 not. 3.

2) Julian leugnet die Autorschaft dieses Briefes direkt (Op. impf. I. 18. XIV 1086), und da er die Schrift Augustins an Bonifazius in ihrem vollen Umfange und somit auch die betreffenden Fragmente dieses pelagianischen Rundschreibens genau kannte, und zudem für ihn kein Grund bestand, diesen Brief zu verleugnen, da er den an Rufus gerichteten selbst bekannte (Op. impf. II. 178. 1362 B), so haben wir seinen Worten bis auf weiteres Glauben zu schenken. Immerhin kann er in seinem Auftrage geschrieben worden sein. Die Hypothese Garniers (diss. V S. 505—508, vgl. diss. I. S. 283, wo jedoch nichts bewiesen worden ist), dass dieses Rundschreiben von Coelestius herrühre, ist nicht unmöglich, steht aber völlig in der Luft. Zudem widerspricht seine Datierung (Herbst 418) direkt der Stelle c. 2. ep. Pel. I 9. 516 C., denn nach allem, was wir über die Thätigkeit Augustins seit der Ankunft der epistola tractoria in Africa wissen (vgl. besonders ep. 190. 191. 194), kann Alypius mit ep. 200 und de nuptiis I frühestens im Februar 419 in Ravenna angelangt sein; für die Zeit aber, wo dieser Traktat Julian bekannt wurde und dieser sein umfangreiches Werk an Turbantius verfasste, müssen wir doch wenigsten ein halbes Jahr ansetzen, sodass wir also damit zum mindesten in den Spätsommer des Jahres 419 gelangen würden.

Ravenna. Der Schreiber desselben, vielleicht Julian, beschwert sich vor allem darüber, dass diese wichtige Angelegenheit so ohne weiteres zu ihren Ungunsten entschieden worden sei und fordert eine neue gerechte Untersuchung derselben [1]). Er zeigt sodann, dass man nach der Lehre Augustins wie dieser selbst notwendig die Ehe verwerfen müsse und hofft so, den glücklichen Ehemann Valerius [2]) von der Partei Augustins abzuziehen [3]), der er bisher mit so viel Erfolg treu gedient hat [4]). Allerdings ist dieser Brief, den wir aber leider nur aus indirekten Erwähnungen kennen, bedeutend früher verfasst als das oben genannte Rundschreiben, und doch habe ich ihn mit gutem Grunde erst hier behandelt, weil an ihn die erste Schrift Augustins über die Ehe und Geschlechtslust anknüpft, die dann der Anlass zu dem ganzen uns bekannten Schriftenkampf zwischen Augustin und Julian geworden ist, zu dessen Darstellung wir jetzt übergehen wollen.

Augustin erfuhr nämlich durch den Presbyter Firmus, der längere Zeit bei Valerius in Ravenna auf Besuch geweilt hatte [5]), von diesem Brief [6]), und da er fürchtete, dass derselbe doch nicht ganz eindruckslos geblieben sei, und er zudem dem Valerius auf 3 Briefe eine Antwort schuldete [7]), verfasste er rasch seinen ersten Traktat über die Ehe und die Geschlechtslust und schickte

---

1) Op. impf. I. 10. 1083 B. „Laudat (Augustinus) etiam potentem hominem (Valerium), quod nostris petitionibus, qui nihil aliud quam dari tanto negotio iudices vociferabamur, ut ea quae subreptionibus acta constabat, emendarentur potius, quam punirentur examine, mole suae dignitatis obstiterit, nec disceptationi tempus aut locum permiserit impetrare."

2) de nupt. I. 2. 349 A B. „Una est, quia donante Christo, magna tibi est observantia pudicitiae coniugalis", vgl. ep. 200 II. S. 991 f.

3) de nupt. I. 1. 347 A. „Haeretici novi, dilectissime fili Valeri, ... damnatores nos esse nuptiarum, operisque divini quo ex maribus et feminis Deus homines creat, invidiosissime clamitant." I. 2. 349 B. Tertia, quoniam quiddam litterarum ab eis conscriptum in tuas manus venisse cognovi: quod licet fide robustissima irriseris; bonum est tamen, ut etiam noverimus defendendo adiuvare quod credimus."

4) Vgl. a. a. O. de nupt. I. 2. 349 B: „Altera, quia profanis istis novitatibus, quibus hic disputando resistimus, tu potestate curando et instando efficaciter restitisti." und dazu die oben not. 1 zitierte Stelle Op. impf. I 10. 1083 B.

5) Vgl. ep. 200, 1. 3. II. 991 B. D. de nupt. I. 40. 372 F.

6) Vgl. not. 3.

7) Vgl. ep. 200. 1 II. 991 A B.

denselben jedenfalls noch im Frühjahr 419 dem Valerius samt einem begleitenden Brief durch seinen Jugendfreund Alypius zu [1]). Er wollte damit dessen etwaige Bedenken gegen die Lehre von der bösen Geschlechtslust beschwichtigen, indem er ihm in feiner und scharfsinniger Weise den grossen moralischen Unterschied zwischen der Ehe und der Geschlechtslust an sich aufzuzeigen versuchte. Er wollte darin beweisen, dass die gute Ehe nie und nimmer von dem Tadel der Geschlechtslust getroffen werden könne, vielmehr, da sie das Übel der Geschlechtslust gut gebrauche, lobenswert sei. [2]).

Julian aber bekam nun auf uns unbekanntem Wege diesen ersten Traktat Augustins über die Ehe und die Geschlechtslust in die Hände und beantwortete ihn noch im Sommer 419 mit einem vierbändigen Werk, das er an seinen Freund und Leidensgefährten Turbantius addressierte [3]). Der Zweck, den er mit diesem sich in Form der Widerlegung an den obigen Traktat Augustins anschliessenden Buche [4]) verfolgte, war die augustinische Trennung der Ehe und der Geschlechtslust als eine unvernünftige und unsittliche zu bekämpfen, die Unschuld und Güte dieser an sich zu verteidigen und zu erhärten und die entgegenstehende Lehre Augustins in allen ihren Teilen als gänzlich unhaltbar nachzuweisen und sie auf manichäische Denkweise zurückzuführen [5]).

1) Vgl. de nupt. II. 1. 375 A B.

2) de nupt. I. 1. 348 B C. „Intentio igitur huius libri haec est, ut quantum nos Dominus adiuvare dignatur, carnalis concupiscentiae malum, propter quod homo, qui per illam nascitur, trahit originale peccatum, discernamus a bonitate nuptiarum."

3) Zahlreiche Fragmente dieses Buches sind uns in den Entgegnungsschriften Augustins: contra Julianum (XIII S. 615—880) und de nuptiis II. XIII S. 375—416), sowie indirekt im Opus imperfectum desselben Autors (XIV. S. 1077—1704) erhalten.

4) Vgl. Op. impf. I. 20. 1087 „Admoneo tamen hic quoque, sicut priore a nobis opere factum est, non me omnia examussim verba positurum, sed ea capita, quibus destructis, naturalis mali opinio conteratur."

5) Vgl. a. a. O. bes. Op. impf. IV. 5. 1400 D-F. „Egi quidem, beatissime pater Flore, in primi operis quattuor libellis caussam nuptiarum, caussam commixtionis, caussam corporum, caussam sexuum, caussam operis Dei, caussam postremo aestimationis Dei, quae necessario, ut operum suorum probitate laudatur, ita eorum sauciatur infamia: ac per totum scriptorum

Vor allem will er beweisen, dass, wenn das neugeborene Kind schon schuldbeladen ist und unter dem Teufel steht, es nicht ein Geschöpf Gottes sein kann — Gott müsste denn den Menschen für den Teufel schaffen [1]) — sondern ein solches des Teufels sein muss, und dass die Ehe, die ein solches Teufelskind erzeugt, notwendig selbst schlecht und verdammenswert ist [2]). Unermüdlich wiederholt er darum seinerseits die Lehre von der göttlichen Schöpfung jedes einzelnen Menschen, die ihm die Güte der ganzen menschlichen Natur und damit auch die Güte der Geschlechtslust und der Ehe garantiert [3]). In immer neuen Wendungen sucht er die augustinische Lehre ad absurdum zu führen und ihre manichäischen Konsequenzen aufzudecken und beweist darin einen ganz erstaunlichen Scharfsinn [4]), den er mit einem noch grösseren Mass giftigen Hohnes und bitteren Sarkasmus' verbindet [5]). Dabei zeugt sein Buch von einem ausgebildeten

---

opus, nec formationi corporis aliquid diabolum addidisse nec sensui, inobumbrabilis omnino veritas approbavit: et ideo opinionem traducis de Manichaei luto haustam esse, perdoctum est."

1) Vgl. c. Jul. III. 19. 695 B C. III. 34. 704 B. und de nupt. II. 27. 892 A.

2) Vgl. a. a. O. Op. impf. II. 24. 1187 f.

3) Vgl. a. a. O. c. Jul. III. 51. 714, V. 49. 806, VI 3. 820 D.; Op. impf. III. 144. 1359 E F.

4) Vgl. a. a. O. c. Jul. IV. 56. 755 D E.: „Si non sunt nuptiae sine libidine, et generaliter a vobis libido damnatur, damnatis et nuptias." IV. 63, 759 D.: „Si in fructu ligni illius haec fuit libido; a Deo facta monstratur, et per hoc bona quoque ipsa defenditur." V 9. 781 F.: „Si libido poena peccati est, abiiciendam esse pudicitiam ne rebellis in Deum castitas illatam ab eo dicatur enervare sententiam." Vgl. V. 16. 788 D., V. 60. 814 E F.: „Libidinem, si mala est, maiori reatu obstringere quibus obsequitur conjuges, quam quibus dominatur adulteros." VI. 26. 838 A B.: „hoc inter se foedus iniisse diabolum et Deum, ut quidquid perfunditur, Deus; quidquid nascitur, diabolus sibi vindicet: ea tamen lege, ut ipsam commixtionem quam diabolus instituit, Deus obnoxia virtute fecundet." VI. 65. 866 f.: „Si res quae decenter ordinata est, ad Deum pertinet, et res quae ad Deum pertinet, bona est; bonum est itaque subditum esse diabolo, quoniam institutus a Deo per hoc ordo servatur. Sequiturque ut malum sit rebellare diabolo, quoniam per resultationem institutus a Deo ordo turbatur."

5) Vgl. a. a. O. c. Jul. II. 34. 678 E F. „(insultas) tamquam non invenirem quid facerem, quo confugerem, si iudicum premerer potestate, si in medio eruditorum consisterem tecum, si verae rationis tuba, si auditorum arma circumstantium concreparent." II. 37. 681 E F.: „(Reliqui) de plebeia faece sellulariorum in vestram invidiam concitati sunt, milites, scholastici

exegetischen Talent und einer feinen weltlichen Bildung[1]), die er indessen beide in den Dienst seiner heftigen Polemik stellt. Aber wie Harnack schon mit Recht darauf hingewiesen hat[2]), geht diese Heftigkeit der Polemik nicht aus innerer Unsicherheit, sondern gerade aus der felsenfesten Überzeugung von der Wahrheit seiner Grundsätze hervor[3]). Seine ganze Weltanschauung steht im schärfsten Gegensatz zu der Lehre Augustins, und da er diese durch die Gewaltsamkeit seines Gegners und durch die Dummheit und Gleichgültigkeit der andern Menschen einen immer stärkeren Anhang gewinnen sieht, so sieht er sich durch sein Gewissen genötigt, den Kampf gegen diese falsche Lehre aufzunehmen und, sei es auch vergebens, doch noch einmal in unwiderleglicher und unüberwindlicher Form seine wahre Lehre

auditoriales, nautae, tabernarii, cetarii, coqui, lanii, adolescentes ex monachis dissoluti, de qualiumcumque clericorum turba; quia non possunt secundum categorias Aristotelis de dogmatibus judicare." (Vgl. dazu die ansprechende Vermutung Garniers: Mercator. Liber S. n. praef. § 4 not. a. S. 113 CD.). III. 5. 686 B: „Laborare illam partem rationis inopia, quae in disserendo cum terrorem subrogat, nullum a prudentibus impetrat, sed caecum a meticulosis extorquet assensum." III 47. 711 C. „(Non) sum pharmacopolae similis, qui promittebat bestiam, quae se ipsam comesset." III 48. 711 F.: „Epicuri vias gradientem habenas omnes, quibus cupiditates frenantur, incidere." IV 55. 755 C. „Sententiam meam cimicem (dicis), qui ut molestiam vivus, sic foetorem praestat adtritus." VI 6. 778 E. „A pictoribus me didicisse (derides) quod Adam et mulier eius pudenda contexerint."

1) Die näheren Ausführungen darüber siehe in den 2 folgenden Kapiteln.

2) Harnack: D G. III² S. 168. not. 1.

3) Vgl. a. a. O. c. Jul. II 31. 675 B C.: „Si Deus homines creat, non possunt cum aliquo malo nasci: Si nuptiae bonum sunt, nihil ex eis oritur mali. Si in baptismate peccata omnia remittuntur, non possunt nati de renatis trahere originale peccatum: Si iustus est Deus, non potest in filiis parentum damnare peccata, cum ipsis parentibus dimittat et propria: Si perfectae iustitiae capax est humana natura, habere non potest vitia naturalia." VI 66. 867 E F.: „Per opus Dei opus diaboli transire non sinitur. Non potest mali radix in dono Dei locari. Rerum ratio non sinit, ut de bono malum et de iusto iniquum aliquid proferatur. Non nascuntur peccata de ea re, quae libera est a peccato. De hoc opere quod non habet culpam, nasci culpa non potest." Dazu Mercators Zusammenfassung der Lehre Julians: Liber S. n. praef. § 10. S. 119 f.: „Adae videlicet et Evae transgressionem eos non fecisse mortales, nec noxam eorum ad posteros originaria successione transisse; sola autem imitatione illorum, qui divina mandata contempserit, effici reum."

von der göttlichen Schöpfung jedes einzelnen Menschen und von der Güte der gesamten menschlichen Natur dieser verdorbenen und von Gott abgefallenen Welt zu predigen und ihr damit die ganze unverantwortliche Schuld ihres unsittlichen Handelns in schärfster und schneidendster Weise aufzudecken.

Während Alypius noch in Ravenna weilte, teilte ihm der Comes Valerius mit, dass die Schrift Augustins über die Ehe und die Geschlechtslust von den pelagianischen Häretikern auf das lebhafteste angegriffen und bestritten werde und bat ihn, Augustin ihre Hauptargumente mitzuteilen, sodass dieser ihm darauf antworten könne. Und als sich Alypius in Rom schon zur Rückkehr nach Afrika rüstete, da erhielt er durch die Vermittlung des Valerius von einem Unbekannten eine Reihe Zettel, deren Inhalt zahlreiche, teils kürzere, teils längere ausgewählte Stellen aus der eben besprochenen Schrift Julians bildeten[1]). Wohl zeigte das Ungeordnete und Bruchstückartige dieser Sammlung Augustin die Flüchtigkeit ihrer Entstehung an, aber da er doch wenigstens für die einzelnen Abschnittchen eine getreue Wiedergabe voraussetzte, so beschloss er, dem Valerius dennoch sofort auf diese allein zu antworten, ohne zuvor das Werk selbst gelesen zu haben. Doch als Julian seine Gegenschrift, das zweite Buch über die Ehe und die Geschlechtslust an den Grafen Valerius, bekam, bestritt er die Richtigkeit auch dieser Annahme auf das entschiedenste und warf Augustin vor, dass er mit unverantwortlichem Leichtsinn nach Sitte der Andabaten mit verbundenen Augen in den Kampf eingetreten sei, während es doch seinem Ernst und seiner Würde entsprochen hätte, zuerst sein Buch selbst zu lesen und dann erst zu antworten[2]); und auch Augustin gesteht in seinem Brief an den

1) de nupt. II. 1. 875 B. „Sed et admones, ut per fratrem et coëpiscopum meum Alypium audiam, quid de quibusdam locis eiusdem libri haeretici disputationis assumant; ad hoc scribendum excitatus sum. Et quia non tantum relatu memorati mei fratris id didici, verum etiam prolatas ab eo chartulas legi, quas post eius de Ravenna profectionem Romam mittere ipse curasti: ... respondere ... proposui."

2) Vgl. a. a. O. Op. impf. I. 19. 1066 DE: „Cur non curavit ea quae obiecissemus addiscere? Cur non studuit qui cum esset congressurus agnoscere? sed levitate turpissima concitatus in certamen maximum luminibus involutis, Andabatarum more, processit. Quod factum eiusmodi allegatione defendit, ut dicat se patroni sui festinationem, quam ille in transmittendis schedis

Bischof Claudius diese für ihn doch etwas bedenkliche Thatsache offen ein[1]).

Hier erhebt sich nun die Frage, wie steht es mit den Chartulae? inwieweit darf man ihnen Glauben schenken? Zur Beantwortung dieser Frage liegt uns ausser den Chartulae selbst in den 6 ersten Büchern Augustins gegen Julian an den Bischof Claudius und sodann vor allem in dem uns durch Augustins Widerlegung grösstenteils vollständig erhaltenen Werk Julians an Florus ein sehr reichliches Material vor. Julian giebt uns hier nämlich nicht nur zahlreiche sehr instruktive Urteile über das Verfahren Augustins resp. des Chartulators, sondern er bringt zum Belege derselben sehr oft auch die Originale der von Augustin bekämpften Stellen bei, sodass wir dadurch selbst in die Lage gesetzt sind, ihr gegenseitiges Verhältnis nachzuprüfen.

Ganz besonders lehrreich ist die Veränderung, welche die Stelle Op. impf. II 24. 1187 f. in de nupt. II 44. 402 f. 47. 405 E erfahren hat, wie nachfolgende Gegenüberstellung zeigt.

Op. impf. II 24.	de nupt. II 44.
Ecce enim et nos adquiescimus, quia peccatum opus est malae voluntatis, vel opus est diaboli: sed per quid hoc peccatum invenitur in parvulo? Per voluntatem? at nulla in eo fuit. Per formam corporis? sed hanc Deus tribuit. Per ingressum animae? sed nihil debet semini corporali, quae nova a Deo conditur.	Per quid igitur peccatum invenitur in parvulo? Per voluntatem? nulla in eo fuit.
Per nuptias? sed hae pertinent ad opus parentum, quos in hoc	Per nuptias? sed hae pertinent ad opus parentum, quos in hoc

habuit, imitari praecipiti responsione voluisse: quasi non honestissime potuerit intimare tempus sibi aliquod debere concedi, quo ad lectionem editi operis perveniret; flagitium esse inter eruditos in scribendi gravitate delinquere, et impatientia deliberandi impugnare quod nescias?" Vgl. I. 16. 1085 A: „mirari satis nequeo hominis impudentiam, qui in hoc recenti opere suo libros meos falsitatis accusat, quos tamen necdum in manus suas venisse testatur."

1) Ep. 207. II. 1008 A: „Sed nunc cum eosdem libros diligentius inspicerem, comperi illum, qui nonnulla inde selegerat, non omnia ita posuisse, ut in his libris leguntur."

actu non peccasse praemiseras: quod si non vere id concesseras, sicut processus tui sermonis indicat, ipsae sunt exsecrandae, quae caussam fecerunt mali. Verum illae substantiam propriam non habent; sed nomine suo personarum opus indicant. Parentes igitur, qui conventu suo caussam fecere peccato, iure damnabiles. Ambigi ergo iam non potest,
coniuges aeterno supplicio mancipari, quorum labore actum est, ut ad dominatum exercendum in homines diabolus perveniret. Quod si concesseris, illud totum quod antea tenuisse videbaris amittes, id est, quod hominem Dei opus dixeras. Necessario quippe sequitur, quia per commixtionem corporum origo progenitis est, si per originem malum in hominibus, per malum ius diaboli in homines, diabolum esse auctorem hominum, a quo est origo nascentium. „Nam sicut peccatum, sive hinc, sive inde trahatur, opus est diaboli; sic homo, sive hinc sive inde nascatur, opus est Dei.“ Cum illam vocem timoris tui cogito, qua dicis nuptias malum non esse, istos alios sermones tuos sine risu considerare possum. Si enim credis a Deo homines fieri, et esse coniuges innocentes; vide quam stare non possit, trahi ex

actu non peccasse praemiseras; sed quantum ex consequentibus apparet, non hoc vere concesseras. Ipsae sunt igitur exsecrandae, quae caussam fecerunt mali. sed illae solae

opus indicant personarum. Parentes igitur, qui conventu suo caussam fecere peccato, iure damnabiles sunt. Ambigi ergo iam non potest, si tuam sequamur sententiam, coniuges aeterno supplicio mancipari, quorum labore actum est, ut ad dominatum exercendum in homines diabolus perveniret.

Et ubi est quod paulo ante hominem opus Dei dixeras?

Quia si per originem malum in hominibus, per malum ius diaboli in homines, diabolum esse dicis auctorem hominum, a quo est origo nascentium.

Si autem credis a Deo hominem fieri, et esse coniuges innocentes; vide quam stare non possit, trahi ex

his originale peccatum. Certe non peccat iste qui nascitur, non peccat ille qui genuit, non peccat ille, qui condidit: per quas rimas inter tot praesidia innocentiae, peccatum fingis ingressum?	his originale peccatum. 47. Non peccat iste qui nascitur, non peccat ille qui genuit, non peccat iste, qui condidit: per quas rimas inter tot praesidia innocentiae, peccatum fingis ingressum?

Diese Vergleichung [1]) zeigt uns deutlich, dass der Chartulator Julian nicht eigentlich excerpiert hat, sondern dass er gewisse Stellen aus Julians Schrift einfach abgeschrieben, dabei aber oft gekürzt und gelegentlich auch willkürlich geändert hat, kurz nicht allzu sorgfältig bei seiner Abschrift vorgegangen ist [2]). Er hat sich wohl bei der ersten Lektüre der Schrift Julians einzelne ihm besonders wichtig scheinende Stellen abgeschrieben, und wenn ihm dieselben zu lang waren, sie etwas beschnitten, und bei ihrer nachträglichen, ursprünglich wohl kaum bezweckten Versendung an den Comes Valerius werden dann diese einzelnen Zettel auch etwas in Verwirrung gekommen sein. Dagegen dürfte von einer bestimmten Absicht des Excerptors Julian gegenüber kaum eine Spur zu finden sein [3]); selbst der Fall der

1) Ausser dem Obigen vgl. Op. impf. I 73. 1131; IV 4. 1398 f.; IV 10. 1403 C. vgl. de nupt. II 13. 383 f.; IV 90. 1455 vgl. de nupt. II 15. 383 F.; IV 105 f. 1467; V 6. 1510. Wörtlich genau ist dagegen wiedergegeben de nupt. II 26. 391 B vgl. Op. impf. V 11. 1510 FG., de nupt. II 41. 400 D-F. vgl. Op. impf. Aug. V 23. 1530 f. und de nupt. II 57. 413 B vgl. c. Jul. III 59. 718 D.

2) Op. impf. I 73. 1131 E: „Cognosco dicta mea, sed non a te cum integritate prolata: et licet non in his certaminis summa consistat, quia de praefatione sunt; tamen ut levitas tua liqueat, in eo loco positum non est, sed in primo statim versu libri." Op. impf. II 23. 1187 E: „maximam partem fuerat iste furatus." Op. impf. IV 5. 1399 C: „hoc tantum de capite dictorum meorum inserens, praetermissis plurimis omnino versibus . . ." Op. impf. V 6. 1506 G: „sed praeteriit illud quod subdidi . . ."

3) Ausser über Verstümmelung seiner Zitate beschwert sich Julian am meisten darüber, dass dieselben von Augustin aus jedem Zusammenhang herausgerissen und willkürlich zusammengestellt worden seien, was sich beides mit meiner Erklärung vorzüglich verträgt. (Vgl. Op. impf. I 52. 1104 F: „ista a contextu suo avulsa rapuisti . . ." III 96. 1341 A: „in quo discerptas de libro meo uno dumtaxat sententias sibi discutiendas refellendasque proposuit.") Denn was bei Augustin Absicht gewesen sein müsste, braucht es bei dem Chartulator absolut nicht zu sein. Dem kommt noch entgegen, dass Julian ganz und gar davon überzeugt ist, dass Augustin auch so

Verkürzung der julianischen Wiedergabe von de nupt. I 1. erklärt sich leicht aus dem Bedürfnis der Abkürzung [1]). Er wollte sich in kurzem die Sätze Augustins merken, gegen die sich in diesem Buche die Polemik Julians vornehmlich kehrte, und er liess dabei ganz begreiflicherweise alles das weg, was ihm irgendwie entbehrlich schien, und ebenso machte er es im folgenden mit der Gegenschrift Julians selbst. Er merkte sich im allgemeinen seine Hauptargumente und gelegentlich auch einige längere Ausführungen, hie und da erläuterte er auch die Äusserungen Julians durch eigene Zuthaten [2]). Wo es ging, schrieb er genau ab, und wo es ihm langweilig wurde, kürzte und veränderte er im einzelnen.

Trotz all dieser Schwächen geben die Chartulae die julianischen Gedanken doch ziemlich getreu wieder, und man kann sie desshalb da, wo man kein anderes Material hat, wohl gebrauchen und wird man, wenn man es nur mit Vorsicht thut, kaum fürchten müssen, durch dieselben sehr irregeführt zu werden. Jedenfalls davor ist man sicher, dass etwas absolut Neues darinsteht; nur für die Wortfolge darf man sich nicht darauf berufen, so wahrscheinlich und möglich dieselben auch oft ist. Und bei der Beurteilung des Excerptors muss man sich stets auch daran erinnern, dass diese Chartulae in keiner Weise selbst anspruchsvoll auftreten [3]), vielmehr sich ganz als das geben, was sie

---

seine Lehre nicht hat widerlegen können. Vgl. Op. impf. I 19. 1066 G: „paucis semiplenis discerptisque magis quam aggregatis sententiis ... cessisse fractum." Op. impf. I 21. 1067 D E. „illis ipsis concisis brevibusque sententiis ... nullis eum solidis responsionibus obstitisse." Vgl. II 26. 1139 A; IV 90. 1455 f.

1) Julian fühlt sich nämlich durch die betreffenden Worte Augustins nicht im mindesten beengt. Vgl. Op. impf. I 23. 1068 G: „Apostoli me testimonium praetermisisse confingis, quod nec tibi opitulari potest, et a me praetermissum non est." I 58. 1110 „Nihil itaque in verbis tuis, coactus ut dicis timore praeterii."

2) Op. impf. II 25. 1138 E F. „Hunc ergo ... contextum ... sibi licet cum interpolatione proposuit." III 144. 1359 F.: „unam enim partem, qua suppletur nostra sententia, aut non vidisti aut suppressisti, aliam autem de tuo, cum non sit nostra, posuisti." IV 3. 1397 f.: „Profitetur scriptis obviare nostris, quae ad se ait in brevi chartula destinata, et ponit aliquas sententiarum mearum particulas atque suggillat, quae in meo opere non tenentur."

3) Die einfache Überschrift der Chartulae lautet: Capitula de libro Augustini quem scripsit, contra quae de libris pauca decerpsi: de nupt. II 2. 875 C.

wirklich sind: als eine flüchtige Blumenlese aus dem ersten Buch Julians an Turbantius, und dass erst Augustin und noch mehr Julian sie fälschlicherweise mit einem autoritativen Charakter bekleidet hat, den sie selbst niemals beanspruchten.

Zugleich mit diesen Chartulae erhielt Augustin durch Alypius vom Papst Bonifazius noch die 2 obengenannten Briefe der pelagianischen Bischöfe [1]), und er beantwortete beides in der ersten Hälfte des Jahres 420, diese in den 4 Büchern gegen die 2 Briefe der Pelagianer an Bonifazius [2]), jene in seinem zweiten Traktat über die Ehe und die Geschlechtslust an Valerius [3]). In beiden Schriften geht er darauf aus, zu zeigen, dass seine Lehre von der Erbsünde absolut nichts mit dem Manichäismus zu thun habe, vielmehr das gerade Gegenteil desselben sei, und dass die altkirchliche, apostolische Anschauung von der erlösenden Kraft Christi und seiner Taufe nur mit seiner eigenen Lehre von der durch die Sünde Adams von vornherein verderbten Natur jedes einzelnen Menschen verträglich und vereinbar sei.

2. Inzwischen war Julian aus Italien verdrängt worden, und hatte nach langem Hin- und Herirren [4]) endlich bei Theodor von Mopsvestia, der ebenfalls ein Gegner der Lehre von der Erbsünde war [5]), eine Zufluchtsstätte gefunden [6]). Hier ward ihm nach langer Zeit zum ersten Male wieder die nötige Musse zu umfassenden litterarischen Arbeiten, und so beschloss er, den Kampf gegen Augustin in einem grösseren Werk fortzusetzen. Er trug sich

---

1) c. 2. ep. Pel. I. 3. S. 513 C vgl. S. 34 ff.

2) Op XIII. S. 511—610.

3) Op. XIII S. 375—416.

4) Vgl. auch c. Jul. II 10. 34. XIII S. 679 A. „At ego, ubicumque sis, ubicumque legere ista potueris, te ante istos iudices intus in tuo corde constituo."

5) Vgl. weiter unten I 5. 1.

6) Merc.: Symb. Theod. praef. § 2. S. 214 f. „Simul admonere volens, Julianum, ex episcopo oppidi Eclanensis haereticum Pelagianum, seu Coelestianum, hunc secutum esse Theodorum, ad quem peragratis terris, et exarato mari, atque Oriente lustrato (vgl. Merc. Liber. S. n. 9. 4 S. 162: mari exarato et Oriente lustrato), cum sociis et participibus et συνταλαιπώροις suis, magno nisu tamquam ad christianorum dogmatum praedicatum magistrum, tetendit; ut de haeresi Pelagiana, seu Coelestiana, quam defendendam et sequendam suscepit, ab ipso confirmaretur; atque inde, velut instructior, octo contra fidem catholicam potius quam contra sanctae memoriae Augustinum volumina illa, ut putat prudentissima conderet."

längst mit dem Gedanken, einmal alle von den Traduzianern irgendwie und irgendwann geltend gemachten Argumente gründlich zu widerlegen und hatte auch seine Freunde schon seit geraumer Zeit von diesem Vorhaben unterrichtet[1]). Nun machte er sich ans Werk. Als er sich aber bereits zur endgültigen Ausarbeitung anschickte, erhielt er wohl durch die Vermittlung seines damals in Konstantinopel weilenden Freundes Florus[2]) den obengenannten zweiten Traktat Augustins über die Ehe und die Geschlechtslust in die Hände, und so entschloss er sich nun auf Wunsch dieses Freundes leicht dazu, seinen Plan in Form der Widerlegung dieses Schriftchens zur Ausführung zu bringen[3]). Er wählte diese Form des Angriffes um so lieber, als er Augustin, der sich, wie schon bemerkt, an die von mir bereits eingehend besprochenen Chartulae gehalten hatte, durch eine ausführliche Darstellung und Kritik der Art seiner Zitate schwer ins Unrecht setzen und so seine eigene Sache von vornherein in ein um so helleres Licht rücken konnte[4]). Von den 8 Büchern dieses

1) Op. impf. I 1. 1079 A B.: „Nam in libris quos ad fratrem nostrum Turbantium episcopum, virum magno virtutum fulgore conspicuum, contra Augustini scripta dictavi, pollicitus sum, si nihil quod studiis obsisteret, eveniret incommodi, occursurum me protinus eorum argumentis omnibus, qui ex sententia Manichaeorum traducem peccati, id est, malum naturale defenderent: a quo sum hactenus munere, varia et indissimulabili necessitate suspensus."

2) Op. impf. III 166. 1372 B. „Sed quia post editionem illorum, oratu tuo, beatissime pater Flore, apud Constantinopolim Manichaei epistola inventa est, atque ad has directa partes . . ."

3) Op. impf. I 2. 1079 D. „Verum ut primum respirare licuit, consilium erat, quantum maxime tulisset ipsius rei natura, breviter promissa complere, nisi me actuosiorem denuo ingredi provinciam, beatissime pater Flore, voluisses." I 7. 1082. „Verum quia id impendio poposcisti, immo indixisti auctoritate patria, ut libro tractatoris Poeni, quem ad Valerium comitem vernula peccatorum eius Alypius nuper detulit, obviarem, hinc mihi est longior facta responsio."

4) Wenn Klasen S. 116 bemerkt „Einer Unehrlichkeit in der Entstellung der Worte Augustins machte sich Julian oft schuldig, ja auch an der heiligen Schrift Änderungen, die ihm nötig waren vorzunehmen, hat er sich nicht gescheut", so ist dagegen zu erinnern, dass Klasen mit den von ihm angeführten Stellen das Erste jedenfalls nur ungenügend, das Zweite aber gar nicht bewiesen hat. Denn abgesehen davon, dass Klasen das gesamte Material von Op. impf., worin wir die Augustinzitate Julians in ihrer genauen Form und Wortfolge vor uns haben, und die mit ver-

an Florus gerichteten, sorgfältig gearbeiteten [1]) Werkes besitzen wir nun dank der eingehenden Bestreitung desselben durch Augustin 6 Bücher vollständig [2]), Satz für Satz, und da dieses

schwindenden Ausnahmen (III 143. 1358, III 187. 1383 A B, IV 31. 1413 f., V 12. 1513, V 25. 1535 A B sind jeweilen etwas verkürzt wiedergegeben, besonders das letzte; aber nirgends, auch III 143. 1358 nicht, wird der Sinn dadurch verändert oder gar unehrlich entstellt, nur V 15. 1516 E F kann von etwas derartigem die Rede sein) wörtlich genau mit den augustinischen Originalstellen übereinstimmen. Von den von Klasen aus c. Jul. angeführten Stellen bleibt schliesslich auch nur VI 11, 828. C D. (übrigens = VI 17. 832 F.) übrig. IV 57. 756, V 65. 817, VI 4. 821 f. und VI 39. 844 D E gehören überhaupt nicht hierher, da sich gar nirgends ein Zitat vorfindet; und IV 6. 725 F., IV 13. 730 D, V 60. 813 f., VI 35. 843 D sind keine Zitate, sondern nur Folgerungen und Konsequenzen, die Julian aus den betreffenden Stellen Augustins zieht, wie sich am deutlichsten aus V 25. 794 E F. ergiebt. Ebenso steht es auch mit den Stellen IV 36. 746 E, IV 47. 752 A (?), VI 68. 868 F., wo Klasen dies auffallender Weise selbst erkannt hat. Anders steht es nur mit den von Klasen merkwürdiger Weise nicht zitierten Stellen IV 34. 745 E, IV 48. 752 G, V 8. 780 B C und V 10. 782 C, doch wird in den beiden letzten Zitaten der Sinn der Stelle vollständig getreu wiedergegeben und es ist überhaupt für die unwörtliche Wiedergabe der letzten Stelle wahrscheinlich nicht Julian, sondern Augustin verantwortlich zu machen. Was aber die zweite Bemerkung Klasens anbetrifft, so besagt de nupt. II 27 f. 391 f. hiefür überhaupt nichts und Op. impf. I 87. (nicht 80) 1139 B C (Joh. 8. 34) befolgt Julian trotz der Exklamation Augustins nur eine andere sogar bessere Lesart. Und ebenso steht es mit Röm. 5. 15 (hier liest er mit It. Vulg. u. a. „in plures") und I Co. 12. 23 (hier liest er mit It. Vulg. Ambrosius, Hieronymus u. a. „verecundiora"); denn dass er eine andere Rezension des lateinischen Textes benützte als Augustin, wird man ihm doch wohl kaum als absichtliche Änderung auslegen und vorwerfen dürfen. Klasen hätte jedenfalls gut gethan, die biblichen Zitate Julians mit den alten lateinischen Versionen zu vergleichen, wie sie bei P. Sabatier (Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae [2] 1749—1751) mit enormem Fleiss sorgfältig zusammengestellt sind, bevor er ein eben so ungünstiges als ungerechtes Urteil über Julian fällte.

1) Vgl. sogar Mercator: Liber. S. n. 9. s S. 162 A: „Opere tuo post tam longum tempus elaborato in Cilicia."

2) Die Ansicht des Vignerius (Sancti Aurelii Augustini operum omnium supplementum t. II. ed. Hier. Vignerius Paris. 1654; praefatio in Scripta Juliani), dass Augustins Widerlegung dennoch alle 8 Bücher umfasse, indem er den wesentlichen Inhalt der Bücher VI—VIII in seinem sechsten Buch zusammengefasst und im Auszug darauf geantwortet habe, ist schon durch Garnier zu Merc. Liber. S. n. praef. § 7 S. 117 C 118. vollständig widerlegt worden. Zudem braucht man zur Abwehr dieser Vermutung nur daran zu erinnern, dass der Gedankengang in diesem sechsten Buch des

Werk für die Kenntnis Julians in jeder Beziehung von unschätzbarem Werte ist, so lohnt es sich wohl, dasselbe einer eingehenden Besprechung zu unterziehen [1]).

Julian will mit dieser umfangreichen Schrift [2]) zeigen, dass

---

Julian ein gut geschlossener ist und dass Augustin jedenfalls irgendwo im sechsten Buch auf dieses abweichende Verfahren hingewiesen hätte.

1) Vgl. Merc. Liber. S. n. praef. § 8. S. 118 f.: „Quibus octo ultimis horrida loquacitate evagatus, disertum se magis ostentare, et sciolum volens, post innumerabilia conviciorum probra, quae in sanctum (scil. Augustinum) est iaculatus, haec impudenter, immo iam impie defendere ausus est; quae a Pelagio Coelestioque eum in perniciem suam didicisse superius memoravimus; quamquam sicut iam prioribus quattuor libris eadem et semper eadem volvens, et nullum prudenter inveniens exitum, iniuriis et contumeliis magis membranas seu chartas quam ulla fidei rectae ratione complevit. Et cum haec summa brevitate et Scripturarum sanctarum atque divinarum auctoritate esset quaestio pertractanda, plurimam sibi distortam et omnino non necessariam loquacitatis conscripsit materiam, de qua et impia cuderet et prorsus ageret nihil. Nihil enim agit, qui impietati operam navat." Vgl. Bindemann III S. 557. „Durch Augustins Widerlegung ist der grösste Teil der Julianischen Schrift auf die Nachwelt gekommen, ein in der That sehr bedeutendes Werk, die am meisten entwickelte und consequenteste Darstellung des Pelagianismus, aber verunstaltet durch viele Ausbrüche ungemessener und schmähender Heftigkeit." Ähnlich Tillemont XIII S. 821: „Tous ses longs discours disaient toujours la même chose, ou plutôt ils ne disaient rien du tout. Mais au défaut des raisons il était extrémement fécond en injures et en outrages insolents."

2) Der Gang dieses Werkes ist kurz folgender: Das erste Buch erörtert zunächst Ursache und Veranlassung dieser Schrift, unterwirft sodann das leichtfertige Verfahren Augustins mit den Chartulae einer eingehenden scharfen Kritik und bestimmt die für das Folgende grundlegenden Begriffe der menschlichen Willensfreiheit, der Sünde und der (göttlichen) Gerechtigkeit (I c. 1—51). Sodann zeigt Julian entgegen dem augustinischen Vorwurf, dass er die Taufe bestreite und ein Feind der Gnade sei, dass gerade seine Lehre von der Gottesebenbildlichkeit jedes Menschen die Taufe fordere als die Vollendung und Ergänzung der göttlichen Schöpfung (I c. 52—63). Im weiteren hält er Augustin entgegen, dass er die Ehe verwerfe und damit Gott arm an Menschen mache, dass er unter dem Schein des Bekenntnisses die Willensfreiheit faktisch leugne und zwar nicht nur für den Zustand vor, sondern auch für den nach der Taufe; sodann weist er ihn durch eigene scharfsinnige Erklärungen energisch von der mehrfach versuchten Verwendung der heiligen Schrift zurück (I c. 64—141). — Das zweite Buch geht nach einer kurzen Einleitung, die von der Pflicht zum Kampfe mit Augustin (II c. 1—12) und von den Aussichten dieses Kampfes (II c. 13—22), sowie von der Inkonsequenz der augustinischen Erbsündenlehre (II c. 23—43)

alles, was Vernunft, Bildung, Gerechtigkeit und Frömmigkeit heisst, sowie alle heiligen Zeugnisse seine Lehre unterstützen, dass dagegen seine Gegner mit aller Anstrengung nichts anderes

---

redet, dazu über, an Hand der Logik zu zeigen, dass Röm 5. 12—19 keinerlei Anhaltspunkte für die Lehre von der Erbsünde darbiete (II c. 44—150), vielmehr bei genauer Beachtung des Zusammenhangs und der Regel der Logik nur in seinem nämlich Julians Sinne könne verstanden werden (II 151 bis 236). — Im dritten Buch wendet sich Julian zunächst gegen die Lehre der Vererbung der Sünde von den Eltern auf die Kinder und beweist an Hand von Dt. 24. 14—18, II Kön. 14. 5 f. 30 f., Ez. 18. 1—30, dass diese Lehre trotz der versuchten Ausflüchte Augustins mit der sowohl im Gesetz als in den Propheten geoffenbarten Gerechtigkeit Gottes im schreiendsten Widerspruch stehe (III c. 1—66), und dass ihm somit sowohl seine Religion als seine Moral verbiete, diese wahnsinnige und verbrecherische Lehre anzunehmen (III c. 67—83), die auch durch Stellen wie Hebr. 2. 11 und 11. 3—12 nicht begründet werden könne (III c. 84—95). Augustins Bekenntnis vom freien Willen ist ein trügerischer Schein, wer sich deshalb von ihm täuschen lässt, geht zu Grunde (III c. 96—136). Augustin ist und bleibt ein Manichäer, wie sich auch daraus ergiebt, dass seine Argumente genau dieselben sind wie die seines Lehrers (III c. 137—216). — Das vierte Buch bekämpft die augustinische Lehre von dem teuflischen Ursprung der Geschlechtslust. Nach einer Einleitung über Plan und Anlage des ganzen Werkes (IV. 1) handelt IV c. 2—44 über den Widerspruch dieser Lehre mit dem Bekenntnis Gottes als des Schöpfers der Welt, IV c. 45—89 über die verschiedensten unsittlichen Konsequenzen dieser Lehre für die Christologie und IV c. 90—104 über die unsinnige Zusammenstellung von freiwilliger und natürlicher Sünde. Sodann weist IV c. 105—122 den Augustin von einer unrechtmässigen Berufung auf Ambrosius und IV c. 123—136 von einer ebensolchen auf Sapientia 12. 10 B. 11. zurück. — Im ersten Teile des fünften Buches erweist Julian nach einer längeren Erörterung über seine (Gewissens-) Pflicht zu diesem Kampfe die Richtigkeit mehrerer bereits früher von ihm aufgestellter Behauptungen, insbesondere einiger von ihm gegebener Schrifterklärungen (V. c. 1—26 A); im zweiten Teil behandelt er die „schwierige" augustinische Frage nach dem Ursprung des Bösen und weist mit glänzendem Scharfsinn nach, dass die augustinische Beantwortung derselben „der böse Wille sei im Menschen deshalb entstanden, weil er von Gott aus dem Nichts geschaffen worden sei" ganz manichäisch ist (V. c. 26 B—64). — Das sechste Buch ist der Behandlung des Urstandes gewidmet. Es nennt zuerst Furchtsamkeit, Unwissenheit und Sinnlichkeit, als die Gründe, welche die Masse bis jetzt veranlasst haben Augustin nachzufolgen (VI c. 1—3) und fordert sie auf, nun nachdem die Thorheit seiner Lehre aufgedeckt sei, dieselbe zu verlassen (VI c. 4—6). Sodann skizziert er die augustinische Lehre vom Urstand, vom Fall und ihren Folgen, beleuchtet dieselbe nach ihren verschiedensten Seiten und zeigt ihren Unsinn und ihren Manichäismus auf (VI c. 7—24). Zum Schlusse

erreichen könnten, als dass sie Gelehrten gegenüber durchaus thöricht, Heiligen gegenüber durchaus unverschämt und Gott gegenüber völlig gottlos erschienen [1]). Sein ganzes Buch ist demgemäss erfüllt vom Kampf gegen Augustin. Seine eigenen Positionen kommen nur nebenbei im Dienste seiner Polemik zur Geltung, doch immerhin so vernehmlich, dass man daraus über alle zwischen ihm und Augustin streitigen Punkte genügenden Aufschluss erhält; während die von ihrer Meinungsverschiedenheit nicht berührten Fragen höchstens gelegentlich angedeutet, nirgends aber eingehender behandelt werden. In diesem Buche zeigt sich der Scharfsinn der Polemik Julians in einem hellen Licht. Er geht auf die schwierigsten Fragen und Probleme ein und löst sie mit einer wahrhaft erstaunlichen Leichtigkeit. Er weist nicht nur die Angriffe seines Gegners leicht und behende zurück, sondern benutzt auch ungesäumt jede Gelegenheit, um demselben einen wuchtigen Hieb zu versetzen. Keine Blösse des Feindes entgeht seinem Späherauge, wie ein Keil drängt er sich in die Behauptungen seines Gegners ein und weist Augustin überall die geheimsten und tiefsten Konsequenzen seiner Inkonsequenz nach. Seine Methode ist, den Gegner bloss zu stellen und lächerlich zu machen; sein Mittel dazu Konsequenz, doch auch Konsequenzmacherei. Er ist von einem glühenden Hass und einer unsäglichen Verachtung gegen Augustin erfüllt und seine persönliche Polemik strotzt förmlich von den bittersten und giftigsten Bemerkungen über denselben. So nennt er ihn z. B. einmal den „gebildetsten Zweifüssler“ [2]) oder er macht ihm den Vorschlag, doch ins Lager der Katholiken überzugehen, um dort die wahre Lehre noch eleganter

macht er sodann noch an der Hand einer gründlichen und zusammenhängenden Erklärung von Gen. 3. 14–19 und I Ko. 15. 12–58 deutlich, dass Augustin auch in der Schrift keinerlei Anhaltspunkte für seine Lehre von der Erbsünde finden könne. Vgl. auch die Inhaltsangabe, die Schröckh XV S. 138—147 gegeben hat.

1) Op. impf. II 13. 1183.

2) Op. impf. IV 90. 1455 G: „eruditissime bipedum.“ Andere Kosenamen sind: „Poenus orator“ (Op. impf. I 48. 1099 A), „homo omnium impudentissime“ (Op. impf. I 52. 1104 F.), „homo omnium amantissime“ (II 28. 1190 f.), „Aristoteles Poenorum“ (III 199. 1390 D), „subtilissime disputator“ (V 23. 1529 G), „philosophaster Poenorum“ (V 11. 1511 E), „Coniugalis operis criminator, libidinum expiator, impugnator innocentiae et divinae aequitatis infamator“ (IV 108. 1469 B) u. a.

und leichter auszuführen als er, Julian es vermöge; obgleich man nicht gerade sagen könne, dass er ein scharfer und reger Geist sei [1]). Ganz besonders richtet sich aber sein Spott gegen die Methode Augustins, dagegen, dass er keinen Satz aufstelle, ohne ihn gleich wieder aufzuheben. „Heil dir bravem und weisem Manne“ [2]) so ruft er ihm unter anderem einmal zu „dass du mit den Regeln einer neuen und von dir selbst zuerst erfundenen Logik die Untersätze trotz der Leugnung der Obersätze anzunehmen und kopflose Körper zusammenzusetzen verstehst.“ „Man sollte dich einmal vor eine gebildete Prüfungsbehörde stellen, dann würde es sich schon zeigen, wie konsequent deine Rede ist. Dann würdest du dich nicht mehr wie jetzt hier in diesem Buch damit begnügen dürfen, einfach das, was die Katholiken sagen, und das, was die Manichäer sagen, dreist in einen grossen Topf zusammenzuschmeissen und bald das Geleugnete wieder zu behaupten und das Behauptete wieder zu verleugnen [3]).“ „Heisst das den Kurs innehalten oder von den Wellen hin und her getrieben werden? Heisst das richtig verdauen oder seekrank speien? Heisst das etwas Festes zu sich nehmen oder immer erbrechen? Im gleichen Satz behauptest du das Geleugnete und auf der gleichen Linie leugnest du das Behauptete, und doch zürnst du uns darüber, dass wir uns bei dem Zustande eines Menschen nicht beruhigen wollen, der von schwerer Krankheit ergriffen das nicht bei sich behalten kann, was er zu sich genommen hat.“ [4]) So beleidigend, heftig und bissig aber auch seine Polemik sein mag [5]), sie bleibt doch immer witzig und

---

1) Op. impf. IV 73 f. 1143. „Ceterum si ad catholicos transire velles, quando tute, id quod nos asserimus, elegantius exsequereris et plenius. Quamvis non audeam pronuntiare, ingenio te affectum acri et vigili, cuius in electione suscipiendi negotii video tam tardum ac deforme iudicium.“

2) Op. impf. V 34. 1545. „Macte virtute sapientiae, qui novae et a te inventae primum disputationis regulis, secunda primorum negatione complecteris, et corpora capitibus trunca componis. Non invidemus subtilitatibus tuis: quin immo Christiana humanitate miseramur, quod dignum reperisti exitum dogmati tuo, ut profectus a criminibus innocentum, ad nihilum pervenires.“

3) Op. impf. II 37. 1194 f.

4) Op. impf. III 57. 1335 E F.

5) Vgl. ausser dem S. 39. not. 5. schon Mitgeteilten noch besonders c. Jul. VI 67. 868 E: „Augustinum ab infectione Manichaeorum nulla mundat herba

scharfsinnig und hält sich trotz aller leidenschaftlichen Ausbrüche fast durchweg noch auf einer gewissen Höhe, eigentlich gemein wird sie doch nur selten [1]).

Soviel über die persönliche Polemik Julians. Wichtiger aber als diese ist die sachliche, für die wir in diesem Buche ein ebenso ausgezeichnetes als reichhaltiges Material besitzen. Doch bevor wir zu ihrer Darstellung übergehen und damit die Besprechung dieses Werkes beenden, müssen wir noch einiges über Stil und Anlage desselben, sowie über seine Leser bemerken. Der Stil ist im allgemeinen leicht und gewandt, wie es dem beweglichen Charakter Julians entspricht, doch wird er gelegentlich besonders bei der Behandlung schwieriger Fragen breit und stockend und bewegt sich bei der Fixierung eines Resultates hie und da sogar in allzu langen Perioden. Die Sprache ist meist klar und durch-

---

fullonis." Op. impf. I 8. 1083: „Dedit enim ingenii sui denuo fideique monumenta quae intelligantur aegerrime, exponantur difficillime, vix sine horrore audiantur; convincantur autem facillime, confodiantur acerrime et propter honestatis reverentiam oblivioni exterminata mandentur." III 56 f. 1324 f.: „Ad quod ego, quid prius facere debeam nescio: rideamne, quod ineptiae exigunt singulares? sed multorum perditio quos decipitis, miserationem exspectabat et lacrymas. Serio ergo moerore conficiar? sed argumentorum tuorum prodigia incutiunt, quamvis moesto animo, cachinnum. Quis enim hoc, si quid saeculo huic superfuerit aetatis, monumentis poterit credere litterarum, exstitisse videlicet hominem, qui crederet et iuraret, non esse naturale, quod esset naturale; non esse generationis, quod esset generationis; non pertinere ad conditionem parentum, quod ad aliquos non ob aliud pertineret, nisi quia fuissent parentes?" III 145. 1360 F.: „Quod si totum tu per imperitiam incurris, bardissimus; sin autem id astu facis, vaferrimus inveniris." III 188. 1385 F. „In hoc loco non es a nobis ingenii tui laude fraudandus; pro tua enim prorsus dici melius ratione non potuit: sed tamen rerum natura non sinit, ut promoveat quidquam exacta calliditas." IV 116. 1476 E: „Tu ergo cum post duo prima sumta tertium negas, in quo est effectum duorum, non rationis fundamenta convellis, sed tuum prodis furorem." VI 25. 1646 E F.: „Plura quippe in his obiectionibus intelligentiae sunt peccata quam syllabae."

1) Gemein ist m. E. z. B. die Stelle über Monika: Op. impf. I 68. 1121 D: „Quod vero adiungis morbum esse negotium nuptiarum, leniter audiri potest, si hoc solum de tuis parentibus dicas. Conscius enim forte esse potes matris tuae morbi alicuius occulti, quam in libris Confessionis, ut ipso verbo utar, meribibulam vocatam esse signasti." vgl. dazu Augustin Confessiones IX. 18 I S. 194 B.

sichtig, bereitet aber trotzdem durch die grosse Zahl ihrer Ausdrücke dem feineren Verständnis manche Schwierigkeiten [1]).

Die Anlage des Werkes ist in erster Linie bestimmt durch die Anlehnung an den zu bekämpfenden augustinischen Traktat und sodann durch verschiedene Rücksichten auf die Leser. Die Disposition im grossen und ganzen richtet sich nach der Schrift Augustins, die Ausführung im kleinen und besonderen nach dem Verständnis und Interesse der Leser. Die Disposition ist demnach in den einzelnen Büchern verschieden, während die Detailarbeit im allgemeinen durchgängig den gleichen Charakter trägt. Einheitlich und durchsichtig ist die Disposition in den Büchern II, III, IV und V B. Hier kann nämlich Julian je ganze Gedankengruppen Augustins seinen Ausführungen voranstellen und diese dann im Zusammenhang bekämpfen, während er in den anderen Büchern immer nur einen einzelnen Gedanken Augustins für sich vornehmen und als nichtig erweisen kann. Das erste Buch muss gleichsam Pionierdienste leisten für das zweite und dritte, und V A eine Nachlese halten für das vierte, wie III 84—95 dies im kleinen für das zweite Buch thut. [2])

In der Detailausführung ist sein Augenmerk vornehmlich auf das Verständnis und Interesse seiner Leser gerichtet [3]). Wenn er an die Behandlung schwieriger Fragen herantritt, so ermahnt er sie zuerst zur Aufmerksamkeit [4]), oder er fixiert die Resultate

---

1) Vgl. Klasen S, 115. „Die Sprache ist bald fliessend und knapp, bald breit, sehr breit, bald grob und beleidigend."

2) Vgl. a. a. O. IV 1. 1396 f. „Verum quia munere seriae dissertationis impleto, libuit etiam ineptis quaestionibus obviare, et tardissimorum quorumque, qui et frigidis possunt obiectionibus permoveri, placuit habere respectum, tertio libro qualiter ex uno multi nati dicerentur ostendi. Est tamen etiam decentissimum, si volumen sequens prioris debitum luat, ut et magna inter libros videatur esse concordia, et ad cognitionem totius operis invitentur legentes; cum et si dilata in primis aliqua aestimaverim, intelligunt praetermissa non esse."

3) Im ganzen nimmt er nicht weniger als 48 mal auf den Leser ausdrücklich Bezug.

4) Vgl. die Wendungen: „diligens ergo lector intendat": Op. impf. I 114. 1159; „ut sit adtentus (intentus) lector admoneo": Op. impf. II 105. 1224 F., II 113. 1228 F., III 20. 1303 A, III 85. 1334 C, III 165. 1372 A, III 190. 1387 D, IV 38. 1418 B; „Hic igitur ut adsit toto animo lector admoneo": IV 47. 1436 F.; „Lectorem igitur adhortor, ut conflictum nostrum vigilanter inspiciat": IV

seiner bisherigen Ausführungen [1]), oder er skizziert den Gedankengang einzelner Bücher [2]). Gelegentlich giebt er auch Plan und Zweck des Folgenden an, um so dem Gedächtnis und Verständnis seines Publicums nachzuhelfen [3]). Er setzt voraus, dass sein Buch manchen fleissigen, aufgeweckten, klugen, verständigen und gebildeten Leser finden wird [4]), aber er rechnet der Zeitumstände halber doch auf mehr mittelmässige und ungebildete Leser [5]) und will sich, soweit ihm das möglich ist, auch nach ihrem Verständnis und nach ihrer Auffassungskraft richten. Er thut das, wenn er unter anderem ihnen die Unterschiede einzelner Begriffe und Kategorien an einer längeren Reihe von Beispielen deutlich macht [6]). Auf das Interesse der Leser rechnet er schon um der

---

90. 1455 G; „Vigilet hic ergo lector meus": V 21. 1527 C; „ut toto animo adsit lector admoneo": V 26. 1538 F.

1) Op. impf. I 106. 1153 „Verum consignata hac disputationis summa..." II 22. 1186 F.: „Haereat igitur hoc maxime prudentis animo lectoris, omnibus scripturis sacris solum illud, quod in honorem Dei catholici sapiunt, contineri..." II 80. 1213 „Et ut quod egimus, inculcetur memoriae lectoris..." II 96. 1218 „Quid ergo etiam haec disputatio collegerit, prudens lector adtendat..." IV 120. 1480 E „Et ut repetitione brevi lector noster, quod tenere possit, accipiat..."

2) Vgl. a. a. O. Op. impf. II 16—18. 1185 f., III 1—12. 1295—1299, III 96—100. 1341 und III 211—216. 1393—1395.

3) Vgl. a. a. O. Op. impf. I 21. 1087, II 20. 1186, III 12. 1299 EF. und IV 1. 1397 A.

4) Op. impf. I 66. 1116 B: „Teneat igitur verbi tui lector diligens" vgl. V 63. 1579 A; II 36. 1194 B „quicumque ille fuerit operum nostrorum eruditus lector"... III 84. 1332 „Quod quidem prudens lector supervacaneum forsitan iudicabit"... III 87. 1336 E „Haereat tamen id quod sequitur maxime prudentis animo lectoris"... vgl. III 101. 1342 D, IV 38. 1419 A, V 3. 1504 C, V 6. 1506 F., V 21. 1527 A B, V 63. 1577 F.; IV 1. 1395 A „Existimo ergo sollicitum lectorem posse mirari"... IV 95. 1458 E F. „prudens et sollicitus auditor expendat"... V 4. 1504 F. „sapiens lector intelligat"...

5) Op. impf. V 3. 1504 C: „Quorum lectione non dubito prudenti cuique constare, quem rarum esse hac praefatione testatus sum, nihil studere aliud veritatis inimicum, quam ut simpliciorum ludificentur aures, et evasisse, si utcumque se respondisse videatur." V 10. 1510 C: „non solum sapiens sed etiam mediocris lector intelligit."

6) Op. impf. II 51. 1201. „Ad reliqua festinat oratio: sed premendus adhuc locus est, ut divisionibus quam possumus brevibus, lectori et intelligentia rei et memoria suggeratur." III 31. 1308 B: „Notae dialecticis res sunt: sed propter lectorem disciplinae huius expertem, aliquo id reseremus exemplo."

Wichtigkeit der von ihm behandelten Fragen willen, doch will auch er in Form und Darstellung sein Möglichstes thun, dasselbe fortwährend wach und rege zu erhalten: zunächst dadurch, dass er die einzelnen Bücher nicht allzu lange ausdehnt, und dass er dem Leser ausserdem in jedem Buche manche Ruhepausen vergönnt. Die Hauptmittel aber sind ihm ein sicheres Fortschreiten der Polemik und die jeweilige kürzere oder längere Einleitung zu jedem Buch, in der er entweder in anziehender Weise über Anlass, Recht und Pflicht seines Kampfes redet [1]), oder die unsittlichen Gründe des Anhanges seiner Gegner erörtert [2]), oder auch wie im vierten Buch die Methode seines schriftstellerischen Verfahrens rechtfertigt und begründet [3]).

Wenn ich nun im folgenden darangehe, die sachliche Polemik Julians darzustellen, so kommt es mir dabei nicht darauf an, alle

---

IV 116. 1476 B: „Et ut hoc ipsum breviore propter legentem inculcemus exemplo."

1) Vgl. vor allem Op. impf. II 1—12. 1179—1188.

2) Am deutlichsten Op. impf. VI 3. 1586: „Pars igitur et voluptati consulens et pavori, vel arenae vel circi vel scenae populis comitata luxuria, ambiens in omnibus flagitiis obtendere necessitatem, qua commissi invidia semper levatur, et fragores saeculi praevaricatione vitare: ea ergo sunt, quae comitatiorem faciunt vitiorum defensionem. Ex quo tamen vulgo pars maxima, ut praefatus sum, Traducianis et Catholicis vel de Deo rationes credidit consonare."

3) Op. impf. IV 1. 1395 f.: „Existimo ego sollicitum lectorem posse mirari, cur cum opusculum meum certo librorum numero ex scribentium sollemnitate distinxerim, tamen libri alterius solvam in altero quaestiones: unde est illud quod in tertio volumine disputavi, Apostoli sensus, qui per unum hominem peccatum in mundum intrasse dixit, (quo numero opinionem mali originalis oppressit) illud quod ex uno Abraham generatio Iudaeorum descendisse perhibetur, nihil vel exigui intulisse concussus. Id autem putet lector iste, cui nunc satisfacere instituo, in secundo debuisse volumine collocari. Norit igitur, hanc responsionis fidem, qua etiam illa quae putantur intermissa, vel in libro sequenti supplentur, nec quidquam incommodare certamini, nec de ulla festinationis perturbatione, sed tam de caussarum necessitate, quam de consilii ratione contingere. Suppetit vero magnorum ingeniorum copia, quorum exemplis talis stili consequentia vindicetur: sed inepta iactatio est, ad defensionem simplicis negotii sonantia priscorum nominum advocare suffragia, et securitatem facti reddere defensione suspectam. Secundum ergo librum, quem asserendis Apostoli sententiis destinaram, ne in nimiam longitudinem levium quaestionum proferret adiectio, disputatione necessaria terminavi." Den Schluss dieser Stelle: Verum quia . . . vgl. S. 54. not. 2.

einzelnen Gründe, die Julian in diesem Buche je einmal gegen Augustin zu Felde geführt hat, der Reihe nach aufzuzählen, sondern vielmehr darauf, die wichtigsten derselben zu einem lebensvollen Gesamtbilde zu vereinigen, das uns sowohl einen Einblick in die Denkart und den Charakter Julians gewährt, als uns auch auf die Darstellung seiner Lehre vorbereitet [1]).

Zwischen mir und dir, zwischen uns Katholiken und euch Manichäern besteht hauptsächlich ein grosser Unterschied: wir schreiben alle Sünde dem schlechten Willen, ihr aber der schlechten Natur zu; wir bekennen den freien Willen, halten ihn hoch und verteidigen ihn, ihr aber bekämpft und leugnet ihn [2]). Allerdings wollt ihr beide Behauptungen nicht für wahr gelten lassen; nur die Sünde Adams soll nach euch in die Natur des Menschen übergegangen sein, alle andern aber dem freien Willen des Einzelnen angehörig bleiben. Nun aber besteht gar kein Grund, diese eine Sünde von allen andern in der Weise zu trennen, wie ihr es behauptet, da sie von ganz derselben Art [3]) und weder besonders gross noch besonders schwer ist [4]). Und ebenso nichtig wie diese Aufstellung ist deine Lehre vom freien Willen. Es ist ein gewundenes und unehrliches Bekenntnis, das du vom freien Willen ablegst, nur darauf berechnet, Leichtgläubige zu täuschen. Denn wenn man dir nachgeht und dich frägt, was verstehst du unter dem freien Willen des Menschen? so giebst du eine so alberne und verkehrte Bestimmung desselben, dass jedermann, der dieselbe vernimmt, dich für total verrückt halten muss. Denn du behauptest, dass derjenige frei ist, der nur das Eine wollen kann. Das ist aber, wie wenn du das, dass Einer sieht, so definieren wolltest, dass er ausgestochene Augen hat oder um sonstiger Hindernisse willen, nicht sehen kann. Das heisst, deine Bestimmung der Freiheit ist das gerade Gegenteil derselben, es ist die Bestimmung der Unfreiheit oder Gefangenschaft [5]).

1) Um den Leser nicht durch umständliche Form zu ermüden, gebe ich die Ansichten durchgängig in erster Person wieder, werde aber die übrigens seltenen Stellen, an denen ich direkt übersetze, durch Anführungszeichen als solche besonders kenntlich machen.

2) Op. impf. I 24. 1089.

3) Op. impf. VI 21. 1632—1634.

4) Op. impf. VI 23. 1641 f.

5) Op. impf. III 119. 1351.

Aber es bleibt nicht bei diesem einen grossen Unterschied, sondern aus demselben folgen nun auch bei dir die verschiedensten Irrtümer [1]). Du lehrst nicht nur die Erbsünde mit deinem Lehrer Manichaeus zusammen, sondern du setzest auch mit ihm ihr Wesen in die Geschlechtslust. Sie ist dir wie ihm Ursache und Gesetz der Sünde [2]); und wie er, so lehrst auch du, dass sie durch den Teufel den menschlichen Leibern zugemischt worden sei [3]). Aber du kannst dies ebenso wenig beweisen wie er. Zwar glaubst du, dich dafür auf die Natur Christi und den Apostel Johannes berufen zu können. Aber beides ist irrig. Denn wenn die Natur Christi eine andere war als die unsrige, dann konnte er uns kein Beispiel geben, und wenn er es doch that, wie der Apostel Petrus deutlich bezeugt, dann hat er uns belogen und betrogen. Denn wie konnte er diejenigen, die unter der ehernen Notwendigkeit der Erbsünde standen, sogar unter Androhung von Strafen auffordern, ihm nachzufolgen, wenn er durch seine Natur von dieser schlimmen Notwendigkeit befreit war? Dann war diese seine Aufforderung der bitterste Hohn und der grimmigste Spott, und so etwas werden wir doch Christus nicht zutrauen. Wenn nun aber Christus die ganze menschliche Natur hatte und dennoch selbst sündlos war und auch die anderen zu einem sündlosen Leben aufforderte, so kann die menschliche Natur nicht von der Erbsünde behaftet, so kann die Geschlechtslust nicht teuflisch sein [4]). Ebenso verkehrt aber als diese Berufung auf die Natur Christi, ist deine Berufung auf den Apostel Johannes. Denn entweder verwirft die von dir angezogene Stelle [5]) die ganze Welt, alle Elemente und alle Sinne, oder aber, wie sie unzweifelhaft zu verstehen ist, nur die Ausschweifungen und Exzesse und die zu grosse Liebe zur Welt [6]). Noch unsinniger aber wird diese deine Behauptung, wenn du entgegen deinem Lehrer Manichaeus die Geschlechtslust der Tiere als von Gott geschaffen anerkennst, dagegen die des Menschen für teuflisch ansiehst, da redest du eben „als ein Ankläger der Heiligen und

1) Op. impf. I 24. 1069 E.
2) Op. impf. V 30. 1541 B—D.
3) Op. impf. III 177. 1377 B.
4) Vgl. dazu Op. impf. IV 45—87. 1426—52.
5) I Joh. 2. 15—17.
6) Vgl. Op. impf. IV 20—23. 1406—1410.

als ein Anwalt der Esel"; und so ist an diesem Punkte deine Lehre noch gehässiger als die deines Lehrers; denn „er verdammt alle lebenden Wesen, du aber nur die besseren", die Menschen [1]).

In der Lehre von der Erbsünde und von der Geschlechtslust stimmst du also mit deinem Lehrer Manichaeus überein. Aber im folgenden, in der Frage nach dem Ursprung des Bösen glaubst du von ihm abzuweichen; und diese deine Meinung ist auch vollkommen richtig. Aber wenn du glaubst hiemit der Wahrheit näher zu stehen, so täuschest du dich schwer. Denn gerade hier ist deine Lehre noch unsinniger und unsittlicher. Manichaeus sah nämlich ein, dass diese schlechte menschliche Natur nur einen schlechten Urheber haben könne und schrieb demgemäss dem Fürsten der Finsternis die Schöpfung des ganzen Menschengeschlechtes zu. Er hat sich nur in dem Einen geirrt, dass er die Sünde statt für ein Werk des freien Willens für etwas Notwendiges und Natürliches hielt. Aber mit diesem einen Irrtum stürzt seine ganze, sonst vollkommen konsequente Lehre zusammen. Deine Lehre aber ist aus drei solchen Grundirrtümern aufgerichtet. Erstens nämlich lehrst auch du die Erbsünde. Zweitens lässest du den guten Gott den Schöpfer, Lehrer und Verbreiter der Sünden sein und drittens behauptest du, dass eine Sache des Willens Sache der Natur geworden sei. Damit aber stürzt deine Lehre ohne weiteres zusammen, „sie schwankt wie ein Seil aus Sand, sie fällt auseinander, ehe sie zusammenkommt [2])." Mani scheute sich, Gott zum Schöpfer böser Menschen zu machen, aber du nicht; du nennst den Menschen eine Frucht der teuflischen Geschlechtslust, aber trotzdem nimmst du Gott als seinen Schöpfer in Anspruch [3]). Du willst dich von deinem Lehrer trennen. „Trotzdem du mit ihm ein und dasselbe Schiff bestiegen hast, und ein und derselbe Wind euren Lauf gelenkt hat, und ihr bereits das Meer zusammen durchschnitten habt, willst du doch noch an einer andern Küste landen;" „aber schimpflich wirst du auf die Klippen getrieben, du schüttest die ganze Jauche deines Lehrers über deinen Gott aus [4])."

1) Op. impf. IV 56. 1434.
2) Op. impf. III 160 f. 1368—70.
3) Op. impf. III 180. f. 1379.
4) Op. impf. III 155. 1366.

Allerdings behauptest du die Freiheit und Güte des ersten Menschen, aber doch in etwas eigentümlichem Sinne. Denn du lehrst, dass Adam sofort mit der ersten Sünde alle seine natürlichen Fähigkeiten verloren und ihm allein die Sünde und die Notwendigkeit zum Sündigen von da unabtrennbar angeklebt habe [1]). Nun aber besteht doch der freie Wille in der Möglichkeit, das Gute wie das Böse zu wollen; wenn also Adam sofort mit der ersten Sünde die Möglichkeit zum Guten verlor, so hatte er gar nie einen wirklich freien Willen oder, wenn du lieber willst, so hörte sein Wille auf, als er anfing [2]). Wie willst du aber denn Gott von dem Verdachte freisprechen, dass er schon den ersten Menschen zur Sünde bestimmte, wenn er ihn von vornherein der Möglichkeit der Besserung beraubte? wenn er ihn von vornherein mit einem so verkehrten Sinne ausrüstete, dass sein eigener Irrtum ihm nicht missfallen und er nicht mehr zur Ehrbarkeit zurückkehren konnte? Wenn sein Zustand von Anfang an ein solcher war, dass er mit einem Fall die Möglichkeit der Besserung verlor, so kann man wohl mit Recht sagen, dass er zu keinem andern Zweck geschaffen worden sei als um zu fallen, oder besser, dass er nicht erst habe zusammenbrechen müssen, sondern in Wahrheit immer darniedergelegen habe [3]). Das ist doch eine jämmerliche Freiheit, die nach dir der erste Mensch gehabt haben soll, wenn von zwei Möglichkeiten die bessere trotz allen guten Handelns immer nur möglich blieb und die schlechtere gleich mit dem ersten Fall notwendig wurde [4]). Aber du willst das nicht zugestehn, nun dann siehe, welche Gewalt du damit dem Teufel zuschreibst. Gott hatte die Menschen geschaffen und sie liebevoll im Paradies versorgt. Er hatte sie seine Erkenntnis gelehrt und ihnen ein kurzes und leichtes Gebot gegeben und erhielt sich dazu noch fort und fort mit ihnen in Gemeinschaft. Aber mit all dem brachte Gott keine Nötigung zum Guten zu Stande. Da kam der Teufel und wechselte mit dem Weibe einige Worte, und siehe da fiel all das Gute, das Gott ihnen gegeben, dahin; das Böse wurde für sie ewig notwendig, und der Teufel wurde der Herr und Besitzer des gött-

1) Op. impf. VI. 18. 1625.
2) Op. impf. VI 11. 1600 f.
3) Op. impf. VI 10. 1597 f.
4) Op. impf. VI 12. 1602 f.

lichen Ebenbildes. So zeigt es sich denn aus der grossen Macht, die du dem Teufel zuschreibst, dass du mit Mani ihn und nicht unseren gerechten und allmächtigen Gott verehrst [1]).

Doch nun begegnest du mir mit einem mächtigen Einwurf. Du hältst mir die „unbesiegbare" Frage entgegen, woher denn im ersten Menschen der böse Wille entstanden sei, und meinst zuversichtlich, ich könne sie nicht beantworten, ohne meine eigene Lehre aufzugeben [2]). Aber weit gefehlt! denn statt mich zu verwunden, hast du damit nur deine eigene Blösse aufgedeckt. Du meinst nämlich, dass der böse Wille im Menschen deshalb entstanden sei, weil der Mensch wohl von Gott, aber nicht aus Gott, sondern aus dem Nichts geschaffen worden sei. Aber indem du das Nichts als die Ursache der Sünde bezeichnest, giebst du ihm eine Kraft, wie sie dein Lehrer der ewigen Substanz der Finsternis zugewiesen hat; nur dass er sie einem Etwas und du sie dem Nichts zuschreibst, und er sich hiemit wiederum als der Schlauere erweist, während im übrigen euer altes Bündnis fortbesteht [3]). Aber du hast ja allerdings nur davon geredet, dass der böse Wille im Menschen deshalb habe entstehen können. Nun, glaube nur nicht, mit dieser Unterscheidung entronnen zu sein. Denn da die Möglichkeit des bösen Willens nur gesetzt ist um der Möglichkeit des guten willen, so erhebt sich die Frage, ob du den freien Willen überhaupt für etwas Gutes oder für etwas Schlechtes hältst. Hältst du ihn für etwas Gutes, so machst du das Nichts und nicht Gott zur Ursache eines so grossen Gutes. Hältst du ihn aber für etwas Schlechtes, nun so ist Gott auch so vom Nichts überwältigt worden. So erweist sich denn deine Beantwortung dieser Frage auch so noch als ketzerisch und manichäisch, ja eigentlich so erst recht [4]). Aber überhaupt ist schon die ganze Frage falsch gestellt. Denn wenn man wie du nach der Ursache einer bestimmten Willensäusserung frägt, so vergisst man dabei die Hauptsache, die überhaupt erst den freien Willen ausmacht, nämlich das, dass jeder einzelne Entschluss vollkommen frei und unabhängig und ohne jeden Zwang zu Stande kommen muss, dass der Wille eben nur will,

1) Op. impf. VI 20. 1630.
2) Op. impf. V 26. 1538 A—E. V 31. 1543 E. V 43. 1554 f.
3) Op. impf. V 31—37. 1543—46.
4) Op. impf. V 38. 1546 f.

weil er will. Wenn man daher nach der Ursache des Willens frägt, so hebt man ihn damit auf; denn sobald der Wille durch irgend welche frühere Ursache gezwungen wird, so hört er auf Wille zu sein [1]). Aber hier zeigt es sich uns auch, wodurch ihr beide, du sowohl als dein Lehrer Manichaeus getäuscht worden seid. Ihr waret nämlich nicht fähig, die feinen Unterschiede zwischen dem Möglichen und Notwendigen zu bemerken und festzuhalten, sondern ihr habt gelegentlich beides mit einander verwechselt und seid daher zu allen euren Irrtümern gekommen. Nur war dein Lehrer im folgenden konsequent, du aber inkosequent. So bist auch nur du allein zu der wahnsinnigen Behauptung gekommen, dass eine Sache des Willens Sache der Natur werden könne [2]).

Wenn du aber trotzdem noch immer daran festhältst, dass deine Lehre besser sei als die deines Lehrers, so lass dich noch kurz an folgende 3 Punkte erinnern.

Die Gründe die du besonders aus deiner Lehre von der teuflischen Geschlechtslust für die Erbsünde beibringst, sind ganz dieselben, die schon dein Lehrer Manes in seinem Brief an die Tochter Menochs entwickelt hat; ja sie gleichen ihnen so aufs Haar, dass man dich für den Schreiber desselben halten müsste, wenn nicht sein Name darüber stünde [3]).

Sodann hast du deine Lehre bezüglich der Taufe eben so kurz als scharfsinnig dahin zusammengefasst, dass wenn die menschliche Natur etwas Böses wäre, sie nicht gerettet werden könnte, wenn ihr aber nichts Böses innewohnte, sie nicht gerettet zu werden brauchte. Nun ist der erste Satz ganz richtig, dass wer die menschliche Natur als solche tadelt, die Gnade konsequent leugnen muss. Denn eine schlechte Natur kann die Gnade nicht nur nicht verdienen, sondern überhaupt nicht in sich aufnehmen, da ja die Natur sich nicht verändern kann. Aber gerade aus der Richtigkeit dieses ersten Satzes folgt dann die Nichtigkeit des zweiten. Wenn nämlich die Beschimpfung der Natur die Leugnung der Gnade nach sich zieht, so bedingt umgekehrt das Lob der Gnade das Lob der Natur. Nun aber beschimpfst du im zweiten Satz die menschliche Natur, hebst also

1) Op. impf. V 40—43. 1550—1555
2) Op. impf. V 54. 1563 f.
3) Vgl. Op. impf. III 166—187. 1372—1384

damit den ersten Satz wieder auf. Oder du behauptest zuletzt, dass die menschliche Natur deswegen müsse gerettet werden, um deswillen du zuerst die Möglichkeit ihrer Rettung bestritten hast. Und so zeigt es sich in deinem zweiten Satze wieder deutlich, dass du zugleich mit deinem Lehrer die menschliche Natur und die (göttliche) Gnade bekämpfst[1]).

Noch gewichtiger aber als all das Genannte spricht für deinen Manichäismus der Umstand, dass du die Lehre Manis nicht angreifen kannst, ohne deine eigene tödtlich zu verwunden. Denn wenn du sie mit der Behauptung angreifst, dass Gott die Menschen geschaffen habe, und sie darum nicht als von Natur böse könnten erwiesen werden, so vernichtest du entweder deine eigene Lehre, oder du beschuldigst Gott der Schöpfung böser Menschen, wie du es auch gelegentlich wirklich ausdrücklich thust. In jedem Falle vermagst du nichts gegen Mani. Noch gefährlicher aber für dich ist deine zweite Aufstellung, dass der gerechte Gott Adam kein Gesetz gegeben hätte, wenn er nicht gewusst hätte, dass er es auch erfüllen könne. Denn dann war es doch mindestens ebenso ungerecht, seinen Nachkommen ein erweitertes und verschärftes Gesetz zu geben, wenn sie von der Erbsünde völlig darniedergehalten wurden und nichts Gutes vermochten. Und deinem dritten leichtesten Argument, dass Adam nach der Schrift gut geschaffen worden sei, halten wir das apostolische Wort entgegen, dass alle Kreatur Gottes gut ist, dass also niemand mit Sünde kann geboren werden. Es zeigt sich also auch hier, dass ihr beide, du und Manichaeus so eng zusammen verbunden seid, dass alles, was ihn schlägt, auch dich trifft[2]). Darum magst du noch so lange und noch so energisch den Namen eines Manichäers ablehnen, die Dümmsten sehen doch ein, dass du nichtsdestoweniger allen seinen schmutzigen und thörichten Lehren anhängst[3]).

„Wenn man uns daher frägt, warum wir der Lehre von der Erbsünde nicht beistimmen, so antworten wir: weil sie keinen Schimmer von Wahrscheinlichkeit, geschweige denn von Wahrheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit hat, weil sie ferner den Teufel als Schöpfer der Menschen erscheinen und den richtenden

1) Vgl. Op. impf. III 188—195. 1385—1388.
2) Op. impf. V 14—16. 1607—1619.
3) Op. impf. III 216. 1394 f.

Gott mit schwerer Ungerechtigkeit behaftet sein lässt, weil sie schliesslich den freien Willen, durch den die Kirche Christi am mächtigsten gegen allen Irrtum geschützt wird, zerbricht und zerstört. Lehrt sie doch, dass alle Menschen so unfähig seien zu tugendhaftem Handeln, dass jeder schon im Leibe seiner Mutter mit uralten Verbrechen angefüllt werde. Und deine Erdichtung begnügt sich nicht damit, diese verbrecherische Gewalt alle und jede natürliche Unschuld aus den Menschen vertreiben zu lassen, sondern sie muss dieselben auch noch während ihres ganzen Lebens zu allen Lastern zwingen. Und dieses Gesetz der Sünde soll sogar in den Propheten und Aposteln, diesen durch ihre Sitten und ihre Wunder doch so ausgezeichneten Männern, wirksam gewesen, ja auch nach der Gnade der Mysterien Christi noch in ihnen geblieben sein. Im übrigen aber verwahren wir uns gegen diese Lehre, weil sie jeglichen Versuch eines ehrbaren Lebens sofort ersterben lässt, weil sie durch die Beschimpfung der menschlichen Natur zu einem sittenlosen Leben ermutigt und ein solches begünstigt, weil sie alle Gebote des Gesetzes als der Unmöglichkeit d. h. der Ungerechtigkeit schuldig verurteilt, und weil sie im übrigen ebenso unsittlich als gottlos ist, weil sie entgegen allen ihren positiven Aussagen die schamvollen Geschlechtsteile liebkosend umfasst und entgegen allen heiligen Autoritäten sich anfüllt mit Lästerungen gegen Gott. Denn nach deinen Versicherungen sind seine Gebote voll tyrannischer Masslosigkeit, sein Gericht voll barbarischer Ungerechtigkeit und sein Schwören voll punischer Falschheit. Und nicht zum wenigsten wehren wir uns gegen deine Lehre, weil sie allen Erörterungen und allen Vernunftschlüssen zum Trotz sich nur auf die Träumereien und den Wahnsinn des Manichaeus stützt[1].

Dies sind die Grundzüge der Polemik Julians in seinem Werk an Florus. Im übrigen können wir noch beifügen, dass sie fortgeschritten ist gegenüber derjenigen im Buch an Turbantius. Dort griff er Augustins Lehre durchgängig direkt als Manichäismus an, hier dagegen geht er noch darüber hinaus und beschuldigt ihn eine noch schlimmere und unsinnigere Lehre zu vertreten, die aber doch ihre vermeintliche Kraft und Stärke einzig aus dem Manichäismus ziehe. Der Wendepunkt

1) Op. impf. III 67—79. 1329—1331.

liegt vornehmlich in der nach Röm. 9. 21 orientierten augustinischen Behauptung, dass Gott also der Schöpfer der Menschen sei, dass alle, die nicht durch Christus wiedergeboren würden, von dem einen Adam aus zur Verdammnis gingen. Dazu macht Julian die scharfe und nicht unrichtige Bemerkung: „In qua sententia multo te perniciosius curare niteris, quam antea vulnerasti. Nam ut removeres invidiam quae in te ruebat, quod diceres diabolum conditorem hominum; correctus confiteris Deum conditorem, sed talium quales adscribit Manichaeus principi tenebrarum. Enim vero credens malos esse homines conditione nascendi, illum eis deputavit auctorem, per quem mali operis crimen a Deo bono separaretur . . . Tu vero dicis, malos quidem nasci, sed Deum esse auctorem malorum“ [1]). „Quibus collectis et tu Manichaeus, immo Manichaeo peior ostenderis“ [2]). Doch begnügt sich Julian auch hier oft, Augustin einfach des Manichäismus zu beschuldigen.

Zweifellos gehört diese sachliche Polemik Julians zu dem Besten und Scharfsinnigsten, was jemals gegen die Lehre von der Erbsünde vorgebracht worden ist. Vor allem ist sie durchaus einheitlich, planvoll und konsequent [3]). Er begnügt sich nicht damit, hie und da einige Einwendungen zu machen, oder da und dort dem Augustin etwas am Zeuge zu flicken, sondern er bekämpft die ganze Lehre Augustins im Zusammenhang und zwar aus seinem eigenen zusammenhängenden System heraus. Ein Argument fusst auf dem andern und eine Einwendung fordert oder begründet die andere. Da ist nichts bloss zufällig oder gar widerspruchsvoll. Und sodann ist es Julian wirklich heiliger Ernst mit seinem Streit gegen Augustin. Die Gefährdung der Gerechtigkeit Gottes zwingt ihm die Waffen in die Hand. Sein Gewissen und der gewaltige Ernst der Zeit nötigen ihn zu diesem

1) Op. impf. I 115 f. 1159 f.

2) Op. impf. I 123. 1162.

3) Harnack DG III² S. 168. „Kein Anderer hat dem Augustin so zugesetzt wie er; er nötigte ihn, die Konsequenzen seiner Denkweise auszuführen; er deckte unerbittlich die Widersprüche bei Augustin auf und zeigte, wie haltlos sich die Lehre des grossen Mannes darstelle, wenn sie völlig entwickelt werde; er zeigte die Reste einer manichäischen Denkart bei Augustin; vergeblich suchte sie dieser abzuschütteln. Er konnte wohl darthun, dass er sie nicht wolle; aber er konnte nicht zeigen, dass er sie nicht habe.“

erbitterten Kampf. Er fühlt sich berufen, die Sache der Vernunft gegen die Unvernunft, die Sache der Wahrheit gegen die Unwahrheit, die Sache Gottes gegen die Gottlosen zu führen und zu verteidigen. So ist es nicht nur ein Kampf Julians mit Augustin, sondern es ist das Ringen zweier Weltanschauungen mit einander, die beide in ihren Trägern eine wahrhaft klassische Vertretung gefunden haben [1]).

Was nun den bleibenden Wert und Gehalt seiner Polemik anbetrifft, so wird man heutzutage wohl ohne weiteres zugeben müssen, dass er die Lehre von der Erbsünde wenigstens in ihrer augustinischen Formulierung endgültig widerlegt hat. Insbesondere wird man ihm zugestehen müssen, dass die drei Lehren Augustins von der Schöpfung des Menschen aus dem Nichts, von der sofortigen Verkehrung der menschlichen Natur durch die Sünde und von dem teuflischen Ursprung der Geschlechtslust in ihren Konsequenzen mit dem Manichäismus nahe verwandt sind [2]). Denn wenn Augustin behauptet, dass Adam deshalb habe sündigen können, weil er nicht aus Gott, sondern aus dem Nichts geschaffen worden sei [3]), so tritt doch das Nichts hier offenbar als

---

1) Harnack: DG. III 173. not.: „Julian hatte das lebhafteste Gefühl, dass er den fast ganz von dem „dummen und gottlosen Dogma" ergriffenen Occident zur Besinnung zu rufen habe: nur im Orient sah er noch Heil. Der Fels, auf dem er stand, war die ratio; sein beflügeltes Werkzeug war das Wort. Er wusste, dass es ihm bei Gott zum Ruhm gereichen werde, allein die Sache der Gerechtigkeit führen zu müssen. Als der entschlossenste Aufklärer, den die alte Kirche erlebt hat, stand er dem grössten religiösen Charakter dieser Zeit gegenüber."

2) Harnack. D G. III 2. 198 f. „Die Vorstellung vom Falle Adams und von der Erbsünde enthält einen Knäuel von Widersprüchen und höchst bedenklichen Gedanken. Letztere hat auch Augustin erkannt und sich gegen sie wehren wollen, was ihm aber nicht gelungen ist. Geradezu manichäisch ist die Vorstellung, dass der Mensch deshalb sündige, weil er ex nihilo geschaffen sei, sofern das nihil hier wie ein böses Prinzip behandelt wird; manichäisch ist auch die Meinung, dass die Zeugungslust Sünde sei, und dass die Erbsünde sich eben aus der Zeugung als Fortpflanzung einer natura vitiata erkläre. Einen totalen Widerspruch enthalten die Thesen, dass alle Sünde aus der Freiheit stamme, und dass doch der Zustand der eben geborenen Kinder sündig sei." Anders dagegen Loofs DG. 2 S. 195 unten.

3) de nupt. II 48. 406 C.: „Nec ideo tamen ex bono potuit oriri voluntas mala quia bonum factum est a Deo; sed quia de nihilo factum est, non de Deo."

bewusster (böser) Gegensatz zu Gott auf, und damit ist eine gewisse Verwandtschaft mit manichäischen Anschauungen unabweislich konstatiert. Wenn ferner die menschliche Natur durch die Sünde Adams sofort in ihr völliges Gegenteil verwandelt wurde [1]), so kann es wirklich schon von Anfang an nicht allzuweit her gewesen sein mit ihr. Und wenn drittens die Geschlechtslust als ein dem Menschen inhärentes Böses nach der Taufe in ihm verbleibt [2]) und auch da, wo christliche Ehegatten sich in der besten Absicht vereinigen, die Kinder zu Geschöpfen des Teufels macht [3]), und die Kinder doch das Hauptgut der Ehe sind [4]), so liegt die manichäische Konsequenz sehr nahe, dass die Ehe deshalb überhaupt zu verwerfen sei. Allerdings wehrt sich Augustin mit Händen und Füssen gegen diese Konsequenz; aber wenn wir nur seinen Versuch, die qualitative Verschiedenheit der Sünde der Geschlechtslust von den andern Sünden nachzuweisen [5]), aufmerksam betrachten, so zeigt es sich uns deutlich, dass seiner Erbsündenlehre wirklich manichäischer

1) de nupt. II 58. 418 f. „Hoc autem peccatum . . . hominem . . . in peius mutavit." vgl. de nupt. I 1. 349 A: „fieret quippe sine isto morbo seminatio filiorum in corpore vitae illius sine quo nunc fieri non potest in corpore mortis huius." vgl. de nupt. I 26. 364 E: „Hoc generi humano inflictum vulnus a diabolo, quidquid per illud nascitur, cogit esse sub diabolo, tamquam de suo frutice fructum iure decerpat.

2) de nupt. 1 7. 352 f.: „Ubi autem convenientius monstraretur inobedientiae merito depravatam esse humanam naturam, quam in his inobedientibus locis, unde per successionem subsistit ipsa natura? Nam ideo proprie istae corporis partes naturae nomine nuncupantur." I 28. 366 A: „Non enim substantialiter manet (concupiscentia in regenerato), sicut aliquod corpus, aut spiritus: sed affectio est quaedam malae qualitatis, sicut languor. . . . Quae tamen concupiscentia quotidie minuitur in proficientibus et continentibus, accedente etiam senectute multo maxime."

3) de nupt. I. 22. 362 D: „Non enim fides dubitat Christiana . . . et eos qui lavacro regenerationis abluuntur, redimi de diaboli potestate; et eos qui nondum tali regeneratione redemti sunt, etiam parvulos filios redemtorum sub eiusdem diaboli esse potestate captivos, nisi et ipsi eadem Christi gratia redimantur."

4) de nupt. I 19. 360 B. „In nuptiis tamen bona nuptialia diligantur, proles, fides, sacramentum."

5) de nupt. I 29. vgl. besonders den Schluss 366 FG.: Sed quomodo manent (peccata), si praeterita sunt; nisi quia praeterierunt actu, manent reatu? Sic itaque fieri e contrario potest, ut etiam concupiscentia maneat actu, praetereat reatu.

Sauerteig anhaftet. Denn wenn die Geschlechtslust an sich Sünde ist, so muss jede geschlechtliche Vereinigung aufhören, da dadurch ja nur immer neue Sünde gezeugt wird; wenn aber die Geschlechtslust nicht an sich Sünde ist, so muss auch nicht immer Erbsünde entstehen, so steht schliesslich die augustinische Erbsündenlehre grossenteils ziemlich in der Luft.

Aber wenn auch Julian mit seinen oft treffenden, immer scharfsinnigen kritischen Ausführungen die augustinische Formulierung der Erbsündenlehre endgültig widerlegt hat, so hat er damit seine eigenen Grundanschauungen doch noch lange nicht als richtig erwiesen [1]). Er hat Augustin nicht deshalb widerlegen können, weil seine Lehre die richtigere war, sondern nur deshalb weil Augustin bei der theoretischen Ausführung seiner Gedanken in einen formell ganz ähnlichen Fehler verfallen ist wie Julian, den nämlich, seine eigenen individuellen Erfahrungen in die Geschichte zu projizieren und sie zu einem Prinzip der Geschichtsbetrachtung zu machen, d. h. weil auch er mit ganz abstrakten Grössen ganz konkret gerechnet hat.

3. Aus dem späteren Leben Julians wissen wir näheres nur noch über seinen zeitweiligen Aufenthalt in Konstantinopel (± 428. 429) [2]). Er suchte daselbst mit mehreren seiner exbischöflichen

---

1) Harnack: DG III [2] S. 155 not. 1: „Seine Kritik ist vielfach treffend, immer scharfsinnig. Aber freilich — wenn man ihm auch in allem Kritischen Recht gegeben hat, so behält man schliesslich doch nur Hülsen in der Hand."

2) Vgl. zu dem Folgenden die beiden uns noch erhaltenen Briefe des Nestorius an Cälestin, wie sie uns in der lateinischen Übersetzung des Merkator aufbewahrt sind. MSL 48. S. 173 ff. Mansi IV 1021 ff. Epistola I.: „Fraternas nobis invicem debemus collocutiones, velut (vera inter nos, secundum Scripturas, obtinente concordia) pugnaturi in diabolum pacis inimicum. Quorsum hoc antiloquium? Julianus quidam, et Florus, et Orontius et Fabius dicentes se Occidentalium partium episcopos, saepe et piissimum et praedicatissimum imperatorem adierunt, ac suas causas defleverunt, tamquam orthodoxi orthodoxis temporibus persecutionem passi. Saepe eadem et apud nos lamentantes, ac saepe reiecti, eadem facere non desierunt, sed insistunt per dies singulos, implentes aures omnium vocibus lacrymosis —. His quidem ad eos sermonibus quibus oportuit usi sumus, cum negotii eorum veram fidem nesciremus; sed quoniam apertiore nobis de causis eorum notitia opus est, ne piissimus et christianissimus imperator noster molestiam saepe ab his sustineat, ne nos ignorantes eorum causas, circa negotii defensionem dividamur, dignare nobis de his notitiam

Genossen, von denen uns Florus, Orontius und Fabius mit Namen genannt werden, die Gunst des Kaisers Theodosius und seines Hofbischofs, des neuerwählten Patriarchen Nestorius zu gewinnen. Unermüdlich wiederholten sie ihre Besuche beim einen wie beim andern, beständig darüber Klage führend, dass man sie auf blosse Verdächtigungen hin im Abendland, trotz ihrer strengen Rechtgläubigkeit als Ketzer verfolgt und von ihren rechtmässigen Bischofssitzen vertrieben habe, und verlangten dringend unter

---

largiri; ne vel quidam, ignorando iustitiam veritatis, importuna commiseratione conturbentur, vel canonicam indignationem beatitudinis tuae, quae contra eos pro sectis religionis forte probata est, aliud quiddam quam hoc aestiment. Nam sectarum novitas nullam meretur defensionem a veris pastoribus." — Folgt ein eingehender Bericht über die eigenen Häretiker. — „Haec quidem existimo praecedentem famam significasse; exponimus vero etiam nos quae contigerunt, et rebus ostendimus quia fraterno animo negotium eorum quos praediximus nosse cupimus, non desiderio curiositatis importunae, cum et nostra narremus, tamquam fratres fratribus novitatem sectarum nobis invicem publicantes, ut sit mihi principium litterarum verissimum" . . . Mansi IV 1023 f. Epistola II: „Saepe scripsi beatitudini tuae propter Julianum, Orontium, et caeteros, qui sibi usurpant episcopalem dignitatem, et creberrimam aditionem apud piissimum et praedicatissimum imperatorem faciunt, nosque concidunt frequentibus lamentationibus, tamquam temporibus orthodoxis de Occidente proiecti. At hucusque scripta de his a tua veneratione non suscepimus: quae si haberem, possem eis respondere, daremque compendiosum responsum vocibus eorum. Nunc enim ab incertis dictis eorum, non habet quis ad quod se convertat: aliis haereticos eos vocantibus, et ideo de Occidentalibus partibus proiectos esse dicentibus: ipsis vero iurantibus, calumniam se sustinuisse, et periculum pro orthodoxa fide ex subreptione perpessos. Quorum utrum certum sit, nobis gravis est ignorantia: nam condolere eis, si vere haeretici sunt, crimen est; et iterum non condolere, si calumniam sustinent, durum et impium est. — Dignetur igitur amantissa Dei anima tua informare nos, qui ad utrumque momentum hucusque dividimur, id est, et ad odium et ad miserationem eorum; doceri autem volumus, quam de his sententiam teneamus. Differimus enim eosdem viros per dies singulos, spe et exspectatione beatitudinis tuae . . . Eum ergo, qui hic propter sectarum pravitatem tot laboribus fatigatur, considera, quid iterum pati necesse est, si negotium praedictorum virorum nesciat, timeatque nimis, ne additamentum haereticorum per ignorantiam hic positus faciat. Unde rogo, ut undique studiosum sit sanctae animae tuae, donare notitiam praedictorum virorum: maxime cum litterarum sequester fidelissimus Valerius cubicularius possit beatitudini tuae per se exponere molestias eorum. Omnem in Christo fraternitatem quae tecum est, ego et qui mecum sunt, plurimum salutamus."

heftigen Thränen eine rechtskräftige Rehabilitation. Im kaiserlichen wie im bischöflichen Hofe war man ratlos. Sollte man sich ihrer annehmen oder sollte man sie ohne weiteres ausweisen? Beides war misslich, so lange man über ihre Angelegenheit nicht wenigstens einigermassen im klaren war. So entschloss man sich denn beiderorts dazu, sie einstweilen noch warten zu lassen, bis man von Rom aus über ihre Sache sicheren Bericht erhalten hätte. Im Auftrag des Kaisers, aber ebensowohl um seiner selbst willen bat Nestorius den Papst Cälestin in einem durchaus freundschaftlich gehaltenen Briefe um baldige Auskunft über diese ihm völlig dunkle Angelegenheit. Aber wenn auch Nestorius, der gerade in solchen Beziehungen einen regen, mit aller Offenheit geführten Briefwechsel mit Rom für sehr wünschenswert erachtete, sich die Mühe nicht reuen liess, diesem über die Irrlehre einiger neuer in Konstantinopel aufgetretener Häretiker eingehend zu berichten, so hielt es doch Cälestin für unter seiner Würde, ihm über diese im Abendland längst entschiedene Sache zu schreiben. Und so oft Nestorius auch den Cälestin um diesbezügliche Mitteilungen bestürmte, und so leicht dieser sie auch hätte geben können, es kam einfach keine Antwort von Rom. Endlich, als Julian und seine Genossen sich nicht mehr wollten halten lassen, und man sie nur noch mit der allergrössten Mühe von einem Tag auf den andern vertrösten konnte, entschloss sich der Kaiser dazu, einen letzten Brief des Nestorius durch einen seiner höchsten Beamten, den Oberkämmerer Valerius persönlich nach Rom bringen zu lassen, um so endlich einmal eine direkte Antwort zu erhalten. Doch bevor auf diesem Wege irgendwelcher Bericht einlaufen konnte, überreichte der Laie Marius Mercator, der jugendliche Freund und begeisterte Anhänger Augustins dem Kaiser eine Erinnerungsschrift über die Sache des Cälestius und seiner Genossen, die in 5 kleinen Kapiteln die pelagianischen Lehren kurz widergiebt und an der Hand der Geschichte nachweist, dass sowohl Cälestius als Pelagius im Abendland wie im Morgenland wegen ihrer Irrlehre zu verschiedenen Malen verurteilt worden seien, dass einst auch Julian diese Anschauung verdammt habe und dass noch jetzt nichts im Wege stehe, denselben wieder in den Schoss der Kirche aufzunehmen, wenn er bereit sei, wie das ein Teil seiner Genossen bereits mit Erfolg gethan habe, den Pelagius zu verdammen und

sich dem römischen Stuhl zu unterwerfen. Daraufhin vertrieb der Kaiser Julian und seine Genossen, die ihm schon längst durch ihre häufigen Bitten und Besuche lästig und unangenehm geworden sein mochten, und einige Zeit darauf auch den Cälestius aus Konstantinopel [1]), obgleich dieser, wie es scheint, sich in der letzten Zeit ziemlich ruhig verhalten hatte. Trotzdem blieb der etwas beschränkte, gutmütige Nestorius, dem dieses eigenmächtige Verfahren eines abendländischen Laien nicht gefallen haben mochte, auch fürderhin mit den Verbannten in einer gewissen Verbindung, die indess beiden Teilen verderblich werden sollte. „In der Komödie zu Ephesus that (nämlich) Cyrill den römischen Gesandten den Gefallen, die Lehre des Cälestius von dem Konzil verdammen zu lassen, da ihm Rom in der Verdammung des Nestorius zugestimmt (ja wesentlich mit zu dieser verholfen) hatte“ [2]).

Ob Julian, dessen Name mit anderen auf dem Konzil ausdrücklich genannt wurde [3]), in Ephesus zugegen war oder nicht, wissen wir nicht sicher; doch ist es immerhin wahrscheinlich [4]); noch weniger aber ist uns bekannt, was später aus ihm geworden ist. Ausser den beiden schon oben erwähnten, vielleicht zusammenfallenden Notizen, dass er unter Sixtus (±439) sein Bistum zu erschleichen versucht habe, was ihm aber dank des energischen Widerstandes des späteren Papstes Leo nicht gelungen sei [5]), sowie dass ihn

---

1) Titulus Commonitorii: S. 65. ff: „per quod Commonitorium cognito funestissimo errore, imperiali praecepto, tam Julianus defensor et sequax eius, cum caeteris sociis et participibus suis, quam postea idem Caelestius, de Constantinopolitana urbe detrusi, in synodo quoque Ephesiensi ducentorum septuaginta quinque episcoporum sententia postmodum in praesenti damnati sunt.“

2) Harnack DG III ² S. 169.

3) Vgl. S. 12. not. 2.

4) Ebenso Davids in D. chr. B III S. 471.

5) Prosper Chronicon I S. 402: „Hac tempestate Julianus Eclanensis, iactantissimus Pelagiani erroris assertor, quem dudum amissi episcopatus intemperans cupido exagitabat, multimoda arte fallendi correctionis speciem praeferens, molitus est in communionem Ecclesiae irrepere; sed his insidiis Sixtus papa, diaconi Leonis hortatu, vigilanter occurrens, nullum aditum pestiferis conatibus patere permisit, et ita omnes catholicos de detectione fallacis bestiae gaudere fecit, quasi tunc primum superbissimam haeresim apostolicus gladius detruncasset.“

dieser als Papst später mit anderen Pelagianern zerrieben habe [1]), wissen wir nichts mehr über ihn ausserdem, was Vignerius [2]) aus uns leider nicht mehr zugänglichen Quellen kurz zusammengestellt hat: „Omni ergo Italia rursus expulsus subit animo Galliam tentare Lerinum itaque appulit, ubi a Fausto intempestiva charitate exceptus et per aliquot menses fotus virus suum non sine magno ipsius Fausti damno propaginavit. Xysto mortuo natale solum disseminandis erroribus repetiit, sed opera Leonis pontificis denuo propulsatur. Vixit sane ad Beati Fulgentii tempora [3]), qui eum alterum Cain, hoc est profugum et omni loco extorrem appellat. Denique obiit Julianus in ignobili Siciliae vico, apud Pelagianos ex Episcopo Ludimagister. Mortuo tumulum posuerunt, cum hac inscriptione quae adhuc nono saeculo legebatur: Heic in pace requiscet Julianus episcopus catholicus."

Noch erübrigen uns einige kurze Bemerkungen über zwei Schriften Julians, deren nur Beda in seiner Vorrede zu seinem Kommentar über das Hohelied gedenkt. Die erste, ebenfalls ein Kommentar über das Hohelied und zwar ein für den gewöhnlichen Leser sehr gefährlicher [4]) zerfällt in zwei Teile. Der erste mit der Sonderüberschrift „de amore" dient als Einleitung zu der eigentlichen Erklärung [5]), von der uns Beda leider nur ganz

---

1) Leo: de promissionibus et praedictionibus Dei IV c. 6: „In Italia quoque nobis apud Campaniam constitutis, dum venerabili et apostolico honore nominandus papa Leo Manichaeos subverteret, et contereret Pelagianos et maxime Julianum . . ."

2) Praefatio in Scripta Juliani.

3) Dagegen Gennadius: „Moritur Valentiniano Constantii filio imperatore", und dazu Garnier diss. I S. 297 f.

4) Beda S. 186: „Sed ut dici solet ita (lector) carpat botrum, ut et spinam caveat; id est in dictis eius sanos sensus scrutetur et eligat, ut non minus vitet insanos, vel potius . . . ab eius se per omnia lectione compescat."

5) Nachdem Beda zuerst den Inhalt des ersten Buches de amore kurz skizziert und einige Fragmente daraus mitgeteilt hat, geht er ohne weiteres mit folgenden Worten zur Besprechung des zweiten Buches über: S. 190 „Post haec autem et huiusmodi innumera, quibus primum librum contra Dei gratiam disputando complevit, non minore secundum librum eiusdem haeresis peste commaculavit." Schon dadurch ist es wahrscheinlich, dass für ihn Buch I und II zusammengehört hat. Wenn nun aber das zweite Buch einer besonderen Überschrift entbehrt und sogleich mit der Erklärung des ersten Verses des Hohenliedes beginnt und Beda S. 193 von beiden zusammen als dem opus praefatum redet, so wird diese Wahrscheinlichkeit

dürftige Fragmente erhalten hat. Das erste derselben, eine längere Erörterung über 1.2 b, befasst sich mit dem Nachweis, dass die völlige Aufnahme der menschlichen Natur durch Christus, verbunden mit seiner vollkommenen Sündlosigkeit die gegnerische Anschauung von der natürlichen Verderbtheit des Menschen von Grund aus zerstöre [1]). Das letzte, eine Bemerkung über 8.2, schliesst mit einer Berufung auf den dreifachen Lehrgehalt auch dieser heiligen Schrift: dass Gott der Schöpfer aller Menschen sei, dass der Mensch nicht mit Sünde könne geboren werden und dass man die menschliche Natur nicht zu einem Werk des Teufels machen dürfe. [2]) Da diese beiden Stücke und auch alles andere,

zur Gewissheit. Dagegen muss „de bono constantiae" wohl ein besonderes Buch gewesen sein, da Beda sonst kaum zwischen die Besprechung dieser beiden Werke folgende Notiz eingeschoben hätte: S. 193 f. „Nam et in aliis opusculis eandem suam haeresim quamvis multum reclamante sanctissimo ac doctissimo Augustino, affirmare non dubitat." Beda wusste wohl diese beiden Schriften nicht widerlegt, und darum unterzog er sich um seiner Leser willen dieser Arbeit, und wir können ihm dafür nur Dank wissen, obwohl wir es bedauern müssen, dass er dabei nicht mit augustinischer Gründlichkeit verfahren ist.

1) Beda S. 190 f. „Denique exponens quod dictum est: Quia meliora sunt ubera tua vino, de natura lactis foedissime philosophatus est, moxque foedius multo, qualitatem naturae illius ad confirmationem sui erroris transferre conatus." „Asserebat namque, opiniones nostras ad hos prorsus spumantium aestus errorum ducere, ut calumniam verteremus in ipsum auctorem, et elevandi reatus gratia, quem crimina nimirum voluntatis inurebant, ipsam naturam corporis subdebamus infamiae, incapaces bonitatis, et plenos iniquitatis in lucem istam nos venire iurando. Denique nullum fere ad iustitiam, quid dico ratione, sed ne sacrae quidem legis institutione perduci. Depretiabat namque haec opinio naturam carnis et sanguinis. Sed postquam salutare mysterium, Dei et hominum mediator arripuit (oder vielleicht besser apparuit), ut consummatissimae virtutis daturus exemplum, naturam hominis mortalis assumeret, ostendit omnia crimina morum fuisse, non seminum: denique voluntatibus ad meliora conversis, non solum legis sed etiam evangelica praecepta posse compleri." — S. 192 „De ipsius namque susceptione carnis, morum peccata damnavit: non naturam videlicet carnis, sed opera commutando, ut iustificatio legis, sub exemplo ipsius, compleretur in nobis."

2) Zu 8.2 S. 192: „Iam in ipsa infantia, multa quae discere debeamus ostendit. Primo ipsum esse opificem universorum ex masculi et feminae coniunctione nascentium, qui sibi sine ministerio viri corpus ex virgine fabricasset. Deinde nullum peccatum esse homini congenitum, quandoquidem ille, et carnis veritate circumdatus, et maculae immunis exstiterit.

was uns Beda aus diesem Buche mitteilt, mit den uns sonst bekannten Anschauungen Julians übereinstimmt oder doch wenigstens auf derselben Linie mit ihnen liegt, so glaube ich an der Autorschaft Julians festhalten zu sollen, trotzdem Beda im gleichen Zusammenhang dem Julian auch die epistula Pelagii ad Demetriadem [1]) zugeschrieben hat. Zudem sind leider die Mitteilungen Bedas über dieses Buch und aus dessen Inhalt so spärlich, dass man damit weder für noch gegen die Autorschaft Julians etwas beweisen kann. Und ebenso wie mit diesem Buch steht es auch mit der von Beda an zweiter Stelle genannten Schrift „de bono constantiae", die allem Anschein nach ein selbständiges Werk für sich gebildet hat, wenngleich es auch nicht unmöglich ist, dass sie als Epilog seinen Kommentar über das Hohelied beschlossen hat. So habe ich denn im folgenden nichts mehr zu thun als die vollständigen Fragmente samt den wichtigeren Bemerkungen Bedas dem Leser zum eigenen Urteil vorzulegen.

S. 186 „Per arbitrium liberae voluntatis, posse nos bona facere quae volumus, quamvis per auxilium gratiae Dei facilius ea perficere queamus". S. 187 „Clausa legis sacramenta solos intueri posse eos, quos oculatos et eruditio reddidisset et pietas". S. 187 „Sanctum nobis ac generosum amorem, ab ipso lucis exordio natura conciliante, insitum, et ad ultimam usque senectutem, solis viribus animi innixum, sine ullo damno sui persistere vigoris" [2]). S. 187 „Amorem nostrum sicut de corpore trahere, quod sit perturbatus et rapidus; ita de animo, quod sit sublimis atque continuus". S. 188 „Eundem amorem, quamdiu nihil de gentilitatis voluntate desiderat, quasi ad solius animi moveri arbitrium: et in actibus suis habere iucunditatem, ut perturbationis immunem, ita etiam libertate gaudentem". S. 189 „Adiutorium sancti spiritus praecedentibus nostris studiis ac meritis dari, atque ad huc dari, ut genus humanum arctius diligamus". — „Cum igitur sapientis animus, qui voluptatem subiicit dignitati amoris, et incitat et ordinat appetitum, numquam fines transit officii, sed ad eam magnitudinem atque pulchritudinem studiis procedit ac meritis, ut ge-

---

Postremo originem nostram non posse, nisi impie, diaboli operibus ascribi, quae Deo vero non solum conditore, sed etiam habitatore congaudeat."

1) S. 195: „Sed et in libro quem (Julianus) ad Demetriadem virginem Christi, de institutione virginis scripsit, haec eadem de potentia liberi arbitrii, quomodo sentiat pendit."

nerosum eius ignem gratia sancti Spiritus incipiat ventilare: tunc fit illa caritas, quae non propinquos solum, aut cives, sed ipsum genus humanum gremio suo conatur amplecti." S. 190 „Prolixi est operis cunctas eius, quas in libro hoc posuit, ineptias in medium proferre, ac testimoniis refellere veritatis. Sufficiant haec pauca exempli gratia posuisse, ex quibus possint cetera, quam sint detestanda, coniici." — S. 190 f. vgl. S. 129 not. 1. S. 192 Ad verba: Collum tuum sicut monilia „Cum pulchra per naturam cervix gemmarum insignitur ornatu, felicitatem procul dubio auget industria: et quasi se digna conveniunt, honor videlicet monilium, et cervicum venustas: Sic ergo et in te, cuius generositatem doctrina componit ut virtutes quas natura inchoat, disciplina consummet." S. 192 vgl. S. 130 not. 2. — S. 194 „Denique in libro quem de bono constantiae scripsit, bonum naturae libertatemque nostri arbitrii ut ipse autumat contra perfidiam Manichaei magna instantia defendit." S. 194. „Haec est constantia, quae maxime asserit arbitrii potestatem ac bonum, eiusque naturae, et humani animi motus liberos, dum ostendit, omne mentis bonum voluntarium, nec ulli umquam casui obnoxium." S. 194 „Ipsa enim armat egregium cuiusque, et accendit animum, dum illum libertatis suae semper admonet, dumque omnes ab eo repellit metus." S. 194 „Etenim, sicut praeclare a doctissimis atque orthodoxis disputatum est. nemini vere umquam noceri nisi a se ipso potest: nec est prorsus aliquid, quo quisquam invitus fiat miser; quid tandem virtus timebit, nisi defectum sui, quo homini in aeternum nocetur". S. 194 „Divinae enim gratiae est amare et firmare constantiam, quae ceteras possit custodire virtutes; et contra omnia quae resistunt defendere virtutem." S. 195 „Scandalum Manichaeo est, eo quod commentitum, id est, abnegantes Dominum nostrum, qui est verus, fatemur, offendit: quia naturam bonam quia liberum hominis asserimus arbitrium."

Fünftes Kapitel: Julian als Gelehrter.

(Kenntnisse, Bildung, Methode.)

1. Es hat bisher in der einschlägigen Litteratur über die Geschichte, die Lehrer und die Lehren des Pelagianismus nicht gefehlt an allgemeinen, bald mehr bald weniger begründeten Ur-

teilen über die geistige Bedeutung Julians [1]) und an sachkundigen einzelnen Bemerkungen über seine Kenntnisse und seine Bildung [2]). aber bis heute hat es noch niemand unternommen, das reiche diesbezügliche Material vollständig zu sammeln und es zu einem

---

1) So Voss S. 561 „Fuit Julianus ingenii, doctrinae facundiae praecellentis, adeo ut Romanus Demosthenes haberetur vulgo." Wiggers I S. 46 f: „Julianus war ein scharfsinniger, philosophischer Kopf, ein gewandter Dialektiker und daher bei weitem der furchtbarste Gegner Augustins. An Sprachkenntnissen und klassischer Bildung war er dem Bischof von Hippo bei weitem überlegen. Überdies fehlte es ihm nicht an Beredsamkeit, war aber eben so oft auch ein Sophist." Davids, D. chr. B III S. 472 „Julian was an able and a learned man." Harnack: DG III S. 154 f. „Der Dritte im Bunde Julian von Eclanum, der früh verwittwete Bischof, lebhafter und ausfahrender als der zurückhaltende und vorsichtige Pelagius, gescheuter als der agitierende Cälestius, gebildeter als beide, ein ungezogenes dialektisches Talent, mit einer unverwüstlichen Lust am Disput und einem knabenhaften Eifer, Begriffe zu definieren und Syllogismen zu bilden, mehr rechthaberisch als ernst, kein Mönch, sondern ein naturfreudiges Weltkind. ja der erste und bis zum 18. Jahrhundert nicht übertroffene, unverfrorene Vertreter eines selbstzufriedenen Christentums." Bardenhewer: S. 455: „Ihr eifrigster Verteidiger ward Julian von Eclanum, ein hervorragendes dialektisches Talent, voll Streitlust und voll Selbstvertrauen."

2) Cave S. 400 „Vir audax et acris ingenii, Graece et Latine doctus, in S. Scripturis valde eruditus: eloquentia et facundia mire pollebat; adeo ut Romanus Demosthenes vulgo haberetur. Haeresin, quam fovebat, ambiguis vocibus et sententiis, optime obvelare novit: unde a Mario Mercatore Pyrrhus et Loxias appellatur." Tillemont XIII S. 820: „Gennade attribue à Julien un esprit vif et ardent, une grande connaissance des écritures, et beaucoup d' érudition dans les lettres grecques et latines, de laquelle il s'enflait extrèmement. Il faisait aussi son fort des subtilités de la logique et il employait partout les catégories d' Aristote d' une manière même toute puérile et d' écolier. De sorte que cette science l' enflant au lieu de lui être utile lui donnait un air de vanité, qui le rendait ridicule." Wörter K. L [1] „Artikel Pelagius S. 272. „Unter den Pelagianern nimmt Julian die erste Stelle ein; er übertraf den Cälestius weit an Scharfsinn und Gewandtheit in der Dialektik, die er aber öfter missbrauchte. Er hat das Verdienst, die pelagianische Lehre zuerst eigentlich wissenschaftlich behandelt zu haben. Aber er war auf diese Vorzüge eingebildet und so wissensstolz, dass er sich selbst für den tüchtigsten Pelagianer hielt; im litterarischen Kampfe war er grob ja plump." Reuter S. 376: „Es ist sicher, dass Julian von Eclanum sich vornehmlich mit den Elementen der griechischen Philosophie befruchtet hat. Seine Erkenntnislehre scheint von den Stoikern, seine ethische Tendenz vorzugsweise durch die (echten) Platoniker Xenokrates und Polemo bestimmt zu sein."

Gesamtbild der geistigen Physiognomie Julians zu verbinden [1]). Es kommt uns nämlich hier nicht nur darauf an, eine oberflächliche Auswahl des Stoffes zu treffen, sondern wir wollen mit Hülfe des vollständig gesammelten Materials ein möglichst getreues Bild seiner geistigen Eigenart zu zeichnen versuchen; wir wollen nicht nur zeigen, was Julian gewusst, sondern womöglich auch wie er es gewusst hat. Wir wollen die Gesamtheit der geistigen Einflüsse, von denen wir wissen, dass sie auf Julian eingewirkt haben, daraufhin ansehen, ob sie für die Art seines Denkens wesentlich geworden sind oder nicht. Natürlich lassen sich diese Einflüsse nicht scharf voneinander trennen, sodass hier die wesentlichen und dort die unwesentlichen stünden, sondern es kann sich dabei in vielen Dingen nur um ein Mehr oder Weniger handeln. Und wir werden unser Urteil um so mehr bescheiden müssen, als wir ja nicht einmal das Wenige, was Julian von dem reichen Schatze seines Wissens in diesen polemischen Schriften niedergelegt hat, mehr vollständig besitzen. Am meisten ist uns diese Beschränkung notwendig bei der Behandlung der blossen Kenntnisse, weniger bei der der Bildung (Kategorien), am wenigsten bei der der Methode, wie uns das im Verlaufe deutlich werden wird.

Gennadius berichtet uns in seinem kurzen, aber denkwürdigen Urteil über die geistige Bedeutung Julians, dass derselbe auch ein Kenner der griechischen Sprache gewesen sei; [2]) und wir haben keinen Grund, dieser Mitteilung mit Misstrauen zu begegnen. Denn wenn sich auch in dem uns erhaltenen Material nur die dürftigsten Anhaltspunkte für eine solche Annahme finden [3]), so beweist das doch nichts gegen seine Vertrautheit

1) Was Klasen hierüber u. a. S. 98—116 beibringt, ist bei weitem nicht vollständig und dazu oft etwas oberflächlich und flüchtig.

2) c. 45. „Julianus . . . vir acris ingenii, in divinis Scripturis doctus, Graeca et Latina lingua Scholasticus".

3) Ausser den zur Zeit Julians in der lateinischen Sprache bereits mehr oder weniger eingebürgerten (stemma, nothus, scheda, pelagus, apostrophe, aspis, parasitus) und den durch den kirchlichen Gebrauch bedingten (orthodoxos, homousios) finden sich bei ihm nur folgende 5 griechische Wörter: asystatos, oxymoros, homonyma, ἀντίθετον und πόρος, von denen die beiden letzten in den Handschriften auch mit griechischen Lettern wiedergegeben werden. Am wichtigsten in dieser Hinsicht ist die Stelle c. Jul. V 7. 779 B „Si illi interpretationi, quae perizo-

mit dem Griechischen, da in den uns noch bekannten Schriften schlechterdings kein Anlass für Julian bestand, etwaige Kenntnisse des Griechischen zu verwerten, und seine früheren Bücher, die einen mehr wissenschaftlichen Charakter mögen getragen haben, sämtlich verloren gegangen sind. Zudem sind uns auch von dem in dieser Hinsicht gewiss höchst lehrreichen Kommentar über das Hohelied nur wenige für diese Frage gänzlich belanglose Fragmente erhalten, und es verstand sich zudem für einen gebildeten Süditaliener auch noch der damaligen Zeit fast von selbst, dass er eine gewisse Kenntnis der griechischen Sprache hatte.[1]) Was dagegen Garnier über seine in Rom gefertigte Übersetzung des Glaubensbekenntnisses des Rufinus aus dem Griechischen ins Lateinische zu berichten weiss, steht wie vieles Andere, das er behauptet, völlig in der Luft.[2])

Schon in frühen Jugendjahren scheint sich Julian die allgemeinsten Kenntnisse über die Natur- und Kulturgeschichte, über die Mythologie der Griechen und Römer, sowie über die Geschichte dieses seines Volkes verschafft zu haben. Er wusste über die Stellung der Rhetoren und die Übungen in ihren Schulen,[3]) über die Gewohnheiten der Schauspieler und Gladiatoren und über das Leben des römischen Kriegers einiges zu berichten.[4]) Er wusste von der Schlechtigkeit der menschlichen

---

mata, id est, praecinctoria posuit, favetur, latera magis dicam tecta fuisse quam femora" (vgl. V 5. 778 BC.) und dazu Augustin „primum doleo sic te abuti eorum ignorantia qui Graece nesciunt, ut eorum qui sciunt iudicium reveritus non sis".

1) Wir erinnern hier nur daran, dass noch im 9. Jahrhundert wegen der vielen einwohnenden Griechen in Süditalien eine griechische Übersetzung des Edictum Rothari angefertigt wurde, von der uns noch grosse Fragmente erhalten sind. Vgl. M. G. Leg. IV. XLIII—VL, S. 225—234. Hannover 1868.

2) Vgl. Garnier a. a. O. diss. IV S. 449 f. VI S. 623.

3) Vgl. Op. impf. IV 75. 1444 A. „Si enim incolumissima fide, scholari more ad ostendendas tantummodo eruditionis tuae vires, ea tentares quae sunt invicta concutere; finito tamen certaminis ludicro, his quibus obloquebaris palmam daturus; . . ."

4) Vgl. Op. impf. I 19. 1086 D: „levitate turpissima (Augustinus) concitatus in certamen maximum luminibus involutis, Andabatarum more, processit." VI 9. 1595 D: „Numquam si quidem filii disertorum venustatem artis paternae in vagitibus adtulerunt, aut soboles histrionum doctis motibus ad verba manus tetendit: nec bellatorum filii tubam populo poposcerunt."

Parasiten[1]) und von der Verderbtheit der Sykophanten.[2]) Er kannte die Formen des Anstandes und der edlen Geselligkeit wohl. Er wusste, dass man im Bade anders erscheinen dürfe als auf dem Markte, und dass den Athleten die Nacktheit besser anstehe als dem vornehmen Bürger oder Senator; und aus seiner Lektüre wusste er auch noch zu berichten, dass bei gewissen wilden Völkerschaften z. B. den Schotten weder Jünglinge noch Jungfrauen, weder Männer noch Weiber ihre Geschlechtsunterschiede verhüllten, und dass bei diesen Stämmen auch die geschlechtliche Verbindung öffentlich ohne Anstoss zu erregen stattfände.[3]) Und auch das war ihm nicht unbekannt, dass man bei solchen Völkern oft einer ungewöhnlichen Stärke der menschlichen Natur begegne, dass die Frauen da zur Geburt keine Hebammen brauchten, ja dass sie ohne Aufenthalt selbst auf dem Marsche gebären könnten. Und er macht dazu die psychologisch feine Bemerkung, dass die reiche verweichlichte Dame bei diesem Anlasse ebenso krank sei, als es ihr ihre Mittel erlaubten.[4])

1) Op. impf. VI 20. 1629 f. „Deinde quis parasitus ita militis gloriosi vires assentationibus extulit, ut Traducianus diaboli?

2) Op. impf. I 64. 1114 AB „Est itaque ibi talis ordo verborum admotus tuo capiti, quod nunc fronte sycophantae interpolatum fuisse mentitus es."

3) Op. impf. IV 44. 1424 f. „Quis ergo neget honestatem hanc, qua genitalia nostra contegimus, pro personis, locis, officiis moribusque variari? Sic in conventiculis publicis obscoenior nuditas, nihil habet turpitudinis in lavacris. Sic alter est cubicularis habitus, seminudus et securus; alter vero forensis, sollicitior et profusior. Quid quod ad testimonium crebro familiaritatis, respicit negligentia cautionis, et quanto persona aut ignotior aut honoratior adfuerit, tanto diligentior habitus comparatur? Quid quod nautis et opificibus plerisque nemo vitio nuditatem dedit? Ac ne ista simplicitas personis magis quam negotiis imputetur, more omnium etiam Petrus apostolus et post resurrectionem Domini nudus in navigio piscabatur. Dirige hinc oculos ad medicantum munera: ducunt artem studio salutis in locos pudoris. Athletis nuditas etiam decora est. Iam vero non adolescentulis, et petulanti sibi societate coniunctis, sed etiam totis quibusdam gentibus uterque sexus retectus, et sine secreti est electione commixtio. Quid tamen mirum, si id Scotus vicinarumque gentium barbaries agat; cum et philosophia (Cynicorum) idem censuerit . . ."

4) Op. impf. VI 29. 1667 D—F: „Hunc parturitionum dolorem, compertum est pro parientium corporibus viribusque variari. Barbarorum certe feminae et pastorum, quae exercitatione indurescunt, in mediis itineribus tanta facilitate pariunt, ut non intermisso viandi labore fetus suos procu-

In der Naturgeschichte waren es hauptsächlich die Gebiete der Tier- und Menschenwelt, denen er seine Aufmerksamkeit zuwandte. Er wusste zu sagen, dass die Schlangen keine Knochen,[1] und gewisse Würmer zwei Köpfe hätten[2] und dass die Schildkröte ihren Kopf vorstrecken könne.[3] Er hatte davon gehört, dass sogar taube Schlangen gegen Lärm empfindlich seien[4] und dass die Leute, die an den Katarakten des Nils wohnten, ihr Gehör wegen des immerwährenden Rauschens schliesslich verlören.[5] Schon manches davon mag er eigener Lektüre verdanken; sicher nachzuweisen ist dies aber nur von der Kenntnis, dass allein das Krokodil auch die obern Kinnladen bewegen und dass allein dem Salamander das Feuer nichts anhaben könne; denn er beruft sich hiefür ausdrücklich auf das Zeugnis des Albinus.[6] Noch tiefer ist er in die Kenntniss der speziellen Medizin eingedrungen. Er weiss nicht nur über gewisse Kontroversen zwischen den Anhängern und Feinden der Arzneikunst über den Nutzen derselben[7] und über die genauen medizinischen Namen einiger Körperteilchen zu berichten,[8] sondern er hat auch an der Hand

---

rent, et statim vehant, quae nihil pariendi difficultate marcentes, onera ventris ad humeros suos transferunt; et generaliter inopia vilium feminarum operam obstetricum non requirit: at e regione locupletes deliciis molliuntur, et quo plures habuerit quaeque sollicitos, eo amplius et discit et gestit aegrescere, putatque se tantis egere, quantis abundat obsequiis."

1) Op. impf. VI 28. 1666 B: „serpentis, cuius species in corpus enode porrigitur."

2) Op. impf. V. 15. 1517 DE „fieri enim (homines) capitati ab utraque parte potuerunt, quae forma in quibusdam solet apparere vermiculis, quorum alvum vertex ambifariam natus includit, ut ab utroque incipientes ex humero, finem habere intelligantur in medio."

3) Op. impf. IV 123. 1497 B „velut testudo caput aperit."

4) Op. impf. IV 123. 1487 E „aspides surdae rerum vocibus obnituntur."

5) Op. impf. IV 123. 1487 D „Fama est, apud cataclita Nili aquarum proruentium strepitu usu aurium accolas destitutos."

6) c. Jul. VI 16. 831 EF: „crocodilum . . . . solum esse in omnibus animalibus, cui superiores mandibulas moveri Albinus affirmat; et ignem cum sit omnibus exitio, salamandrae esse ludibrio." Wahrscheinlich hat man hier an den eklektischen Platoniker Albinus zu denken, über ihn vgl. Zeller III 1³ S. 805 f., 812—815.

7) Op. impf. V 47. 1558 f.

8) Op. impf. V 15. 1516 f.: „forte ut per omnes articulos ac per minutas corporum fistulas, quas medici πόρους vocant, spicae erumperent filiorum; atque ita omnibus laeta partibus partus pro pediculis exsudaret. Sed si

der damaligen medizinischen Litteratur das Problem der Zeugung und die damit zusammenhängenden Fragen auf das eingehendste studiert. [1])

Ferner war er auch auf dem Gebiete der Mythologie wohl bewandert, und so klingen seine Worte mehrfach an die verschiedensten Sagen und Sagenkreise an. Die Erzählung von dem Wunderpferd Pegasus und der Quelle Hippokrene, [2]) die Geburt der Athene aus dem Haupt des Zeus [3]) und die Verwandlung von Ameisen in das Volk der Myrmidonen, [4]) die Gefahren der Symplegaden [5]) und die orgiastischen Dionysuskulte

---

aliqui et per oculos erumperent, auferrentur lumina parienti et si pupularum globulis examina galeata prodirent, imprecaretur sine dubio caecitas orbitatem."

1) Op. impf. V 11. 1511 B—D: „Ipsa ergo virilitas, in genitalium et viscerum compage ac sanitate consistens, quae et appetentiae et efficientiae vires ministrat, vis a me voluptatis et concupiscentiae nominata est. Ideo enim non voluptatem simpliciter, sed vim voluptatis appellare malui, ut universum illum ardorem, qui et ante opus et in opere sentitur, ostenderem. Neque enim debilitati genitalibus membris, id est, spadones semen habent; cum certe quibusdam favillis moveantur ignis exstincti: at vero quoniam virtute partium, quarum ministerio conficiuntur de internis humoribus semina, speciali debilitate caruerunt, generationum non fiunt potentes. Sic ergo instituit Deus, ut esset vis in corpore, quae legitimis explicata temporibus, si adfuisset sanitas, ad fecunditatis valentiam perveniret. Conficiuntur itaque in corporibus semina, maturae pubertatis adiutu. Inde est quod impuberes stimulat quidem praecoqua voluptas, sed sine annorum legibus sterilis scintillat accensio. Quod autem cum voluptate semina misceantur, verum quod alia sit voluptas quae sensibus supernatat, alia viscerum interior et effectui propior, apud medicorum auctores latissime disputatur."

2) Op. impf. III 117. 1350 „Sed quaero cum quibus poetis in talem incurreris Hippocrenem, ut bimembrem bestiam fingeres, non quidem carminando, sed blasphemando, cuius corpus de mala necessitate formares, et solam faciem nomine libertatis obduceres." vgl. dazu Preller: Griechische Mythologie [3] (I 1872, II 1875) I S. 401.

3) Op. impf. V 15. 1517 A „et si pupularum globulis examina galeata prodirent . . ." erinnert Julian entweder an den Ursprung der Athene aus dem Haupt des Zeus (vgl. Preller I S. 154—157) oder an den der Kadmoniden aus der Drachensaat (vgl. Preller II S. 25 f.).

4) Op. impf. V 15. 1517 A „Nec difficulter sane, non parta, sed sudata soboles necaretur, atque haberetur gens, ut apud fabulas Mirmidonum . . ." vgl. dazu Preller II S. 391 f.

5) Op. impf. IV 13. 1404 „quia inter poenitentiae pudorem, numquam tamen a Christianis aversatum, et argumentationis inopiam, graves perferens

mit ihrem Hauptattribut, dem Thyrsusstab [1]), waren ihm wohlbekannt. Dazu wusste er aus Virgil von den Schwefeldämpfen des seiner Heimat benachbarten Amsankterthales und des Avernersees und von dem greuelvollen Kultus der Devotionen, der dort einst getrieben worden war, eingehend zu berichten. [2])

Am wenigsten sind wir über Julians Kenntnisse von der römischen Geschichte unterrichtet. Wir treffen bei ihm nur die Namen einiger hervorragender Männer, des Fabricius und Fabius, der Reguler, Scipionen und Kamillen und denjenigen des Katilina. [3]) Jene machte er Augustin gegenüber als Beispiele echter (heidnischer) Gerechtigkeit namhaft und an diesem zeigte er die Vortrefflichkeit jener.

Auf den bisher von uns behandelten Gebieten verfügt Julian wohl über umfassende, aber keineswegs über tiefgreifende Kenntnisse; auf dem Gebiete der Kirchen-, Philosophie- und Litteraturgeschichte dagegen sind seine Kenntnisse ebenso tiefgreifend als umfassend. Was zunächst die Kirchengeschichte anbetrifft, so kennt er vor allem die hervorragenden Häretiker seiner und früherer Zeiten, die Manichäer [4]) und Sabelli-

---

Symplegadas, necesse est ut bona dicta quibus obrueris, aut sequaris, aut laceres." vgl. dazu Preller I S. 509. II S. 332.

1) Op. impf. IV 104. 1465 B „Quae commenta Orgiis et Thyrsis aptiora quam litteris, indicasse sufficiat." vgl. dazu Preller I S. 587—590.

2) Op. impf. I 48. 1099 D „Hic tu sacerdos religiosissime, rhetorque doctissime, exhalas tristius et horridius aliquid, quam vel Amsancti vallis, vel puteus Averni, immo scelestius quam ipsa in his locis idolorum cultura commiserat."

3) Vgl. c. Jul. IV 17. 733 E, IV 25. 739 EF, IV 26. 739 F.

4) Da wir schon im vorigen Kapitel bei der Darstellung der Polemik Julians zu verschiedenen Malen Gelegenheit hatten, auf diesen Punkt näher einzutreten (besonders S. 37 ff., S. 57 ff.), so genügt es uns hier, daraufhinzuweisen, dass er sich für seine Kenntnis des Manichäismus auch auf 2 schriftliche Quellen beruft. Die eine, ein Brief des Manes an die Tochter Menochs (Op. impf. III 172. 1374 D „Manes apostolus Jesu Christi filiae Menoch") soll, wie Julian angiebt (Op. impf. III 166. 1372), bei Konstantinopel (ums Jahr 420) gefunden worden und ihr Inhalt mit der Lehre Augustins auffallend verwandt sein. (Augustin dazu: „Si dicam tibi, istam Manichaei epistolam me omnino nescire; quamvis verum dicam, omnino non credes, et mecum, ut soles, vana loquacitate, contendes." III 172. 1374 F). Julian zitiert darum in den folgenden Kapiteln (III 172, 174—177, 180, 183—186, 187 [4]) zahlreiche Fragmente davon, während er die zweite, einen Brief Manis an Patritius, nur einmal kurz erwähnt („. . . in illa ad Patri-

aner,[1]) Apollinaris[2]) und Jovinian[3]), ziemlich genau und kann über ihre Lehre eingehende Auskunft erteilen. Aber auch über die unbedeutende Sekte der Paternianer oder Venustianer,[4]) über

tium epistola" Op. impf. III 186. 1381 E). Von beiden Briefen wissen wir sonst nichts.

1) Op. impf. V 25. 1585 BC . . . „Ariani falso Catholicos Sabellianos dicunt, cum a nobis et Patris et Filii et Spiritus sancti personarum fiat sine ulla confusione, et sine mutatione substantiae distinctio, illique hebetissime calumnientur, inter unum et tres nihil interesse."

2) Op. impf. IV 47. 1426 f. „Apollinaris quippe primo talem incarnationem Christi induxisse fertur, ut diceret solum corpus de humana substantia assumtum videri, pro anima vero ipsam fuisse deitatem; Christusque non hominem, sed cadaver videretur hominis suscepisse. Quod postea quam coepit tam rationis quam Evangelii adtestatione convelli . . . dixit, animam quidem humanam in Christo fuisse, sed sensus in eo corporis non fuisse, atque impossibilem eum pronuntiavit universis exstitisse peccatis." Von dieser letzteren Lehrgestaltung wissen wir aber ebensowenig wie Augustin, ebendaselbst S. 1427 CD: „Quod ergo affirmas Apollinaristas asseverasse in Christo sensus corporis non fuisse, eumque illos pronuntiasse impassibilem; nec uspiam legi nisi in hoc libro tuo, nec aliquando ab aliquo audivi."

3) Op. impf. I 98. 1148 A „Joviniano autem in una parte coniungeris: nam dicit in secundo operis sui libro, baptizatum hominem non posse peccare; ante baptisma autem et peccare et non peccare posse." Op. impf. IV 121. 1482 E „Quod dicis ei convicium a Joviniano factum; in quo mentiri te tamen arbitror: sed annuamus vel Joviniani te criminatorem verum esse posse, Ambrosiumque ab illo Manichaeum vocatum: at id constat insanum fuisse" und besonders Op. impf. IV 122. 1484 f.: „Jovinianus quippe dixit boni esse necessitatem, ... per mysteria homines ab errore cohiberi, . . . virginitatem Mariae partus conditione dissolvit, . . . meliora bonis aequat, id est, integritatem connubio . . . iudicii vigorem a benignitatis voluit parte confundere, . . . dicit apud Deum bonos et optimos aequo honore fruituros, . . . Deum clementissimum vult videri, . . . dicit mysteriis eius imbutos homines non posse peccare." . . . Es ist nicht einzusehen, warum Julian eher die Schrift des Hieronymus gegen Jovinian als die Commentarioli des Jovinian selbst gekannt haben soll, so gegen Belling Z. K. G. IX S. 394 ff. mit Harnack Z. Th. K. I S. 140.

4) c. Jul. V 26. 795 A B „Sed Paterniani, iidemque Venustiani haeretici similes Manichaeis, dicunt a lumbis usque ad pedes diabolum fecisse corpus hominis, superiores vero partes Deum velut supra basem aliquam collocasse: adduntque nihil ab hominis studio requiri, quam ut anima quam in stomacho et capite habitare dicunt, munda servetur: pubem vero si omnium flagitiorum sordibus oblinatur, aiunt ad suam non pertinere curam. Ita semper, ut ipsi libidini turpiter serviant, titulum ei propriae potestatis affigunt." Was Augustin: de haeresibus 85 X S. 28 A über diese Sekte mitteilt, scheint

Marcion [1]) und die Verurteilung der traduzianischen Seelenlehre Tertullians [2]) weiss er Bescheid. Durch die Lektüre Rufins kennt er einige interessante Episoden aus dem arianischen Streit. [3]) Er ist bewandert in den Schriften der griechischen Kirchenväter, wie uns seine Zitate aus Basilius und Chrysostomus und seine Berufung auf Theodor beweisen, [4]) und mag auch einige Traktate des

---

er mir aus dieser Stelle entnommen zu haben. Sonst erfahren wir nirgends etwas über diese Sekte.

1) Op. impf. I 59. 1110 FG „Non est haec fides antiquitus tradita atque fundata, nisi in conciliis malignantium, inspirata a diabolo, prolata a Manichaeo, celebrata a Marcione, Fausto, Adimanto, omnibusque eorum satellitibus, et nunc a te in Italiam, quod graviter gemimus, eructata."

2) Op. impf. II 178. 1282 AB „Nam tali argumento praeter impietatem tuam nihil aliud indicatur: impietatem, inquam, qua credis ita esse animarum traducem, in Tertulliani olim et Manichaei profanitate damnatam, sicut est etiam corporum tradux."

3) Op. impf. I 75 f. 1133 f. „sed in Synodo Ariminensi vehementius claruisse, quid apud plumbeos animos vel ambiguitas verbi, vel comminatio novi vocabuli possit sceleris obtinere. Nam cum sub Ariano Principe, vir magnae constantiae, fidei sanissimae, Athanasius Alexandrinus episcopus, dilapso a fide Apostolorum omni pene mundo, et impietatis temporibus obstitisset, atque ob hoc in exsilia coactus esset; de sexcentis et quinquaginta, ut fertur, episcopis, vix septem inventi sunt, quibus cariora essent Dei praecepta quam regis; videlicet ut nec in Athanasii damnationem convenirent, nec Trinitatis confessionem negarent. Illa vero omnis deiectorum pectorum multitudo, extra iniuriarum metum, hac est potissimum vel nominis comminatione, ne Athanasiana vocaretur, vel interrogationis calliditate decepta. Nam cum proponerent Ariani, qui rerum ea tempestate potiebantur, Homousion sequi vultis aut Christum? Responderunt continuo, quasi in nomen religiosi, Christum se sequi; homousion repudiavere: atque ita exeunt gestientes, velut qui Christo crederent, quem iam negaverant homousion id est, unius cum Patre substantiae denegando." vgl. dazu Rufin: Historia Ecclesiastica I 21 MSL XXI S. 194 besonders: „... apud Ariminum ... callidi homines et versuti, simplices et imperitos Occidentalium sacerdotes facile circumveniunt, hoc modo proponendo eis: Quem magis colere et adorare vellent, ὁμοούσιον an Christum? Illisque virtutem verbi, quid ὁμοούσιον significaret, ignorantibus ... Christo se credere non ὁμοουσίῳ confirmantibus ..." Woher Julian aber die Zahlen 650 (Hefele: Conciliengeschichte I S. 678 u. 686 „mehr als 400") und 7 (Hefele I S. 687 „20"), hat, ist nicht zu bestimmen.

4) vgl. unten II 1. 1 und Op. impf. IV 88. 1453 C. „Verum illi operi a catholico viro, qui pulsatus fuerat, obviatum est." Damit bezeugt Julian deutlich, dass das Werk des Theodor „*πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ*

Ambrosius gelesen haben.[1]) Auch Hieronymus ist ihm nicht unbekannt,[2]) und die Werke Augustins, sowohl seine früheren gegen die Manichäer, als seine späteren gegen die Pelagianer hat er eingehend studiert[3]) und auch die antipelagianische Ent-

γνώμῃ παίειν τοὺς ἀνθρώπους" (Ein Auszug bei Photius: Bibliotheca c. 177 ed. Bekker 1842 I S. 121—123 und 4 Fragmente bei Mar. Merc.: Symbolum Theodori Mopsuesteni et eius refutatio bei MSL 48. S. 218—232) gegen Hieronymus und nicht gegen Augustin gerichtet war.

1) vgl. unten II. 1. 1.

2) Wahrscheinlich stammen die Notizen über den Dialog des Hieronymus gegen Pelagius (Op. impf. IV 88. 1453 AB „Verum his ut res postulabat impletis, iuvat te vel mediocriter convenire, qua fiducia tu, cum Hieronymi scripta collaudes, dicas in Christo non fuisse peccatum, cum ille in Dialogo illo, quem sub nomine Attici et Critobuli, mira et ut talem fidem decebat venustate composuit, etiam quinti Evangelii, quod a se translatum dicit, testimonio nitatur ostendere, Christum non solum naturale, verum etiam voluntarium habuisse peccatum, propter quod se cognoverit Johannis baptismate diluendum. De alio etiam testimonio Johannis evangelistae, flagitium ei assuit falsitatis. De quo opere tu in illa epistola, quam Alexandriam destinasti, ita gloriaris, ut dicas Pelagium, Scripturarum ab eo oppressum molibus, arbitrium liberum vindicare non posse." Dieser Brief Augustins ist verloren, vgl. Tillemont XIII. S. 759. vgl. auch noch IV. 89. 1454 B. „Sed laudas Hieronymum, qui ita eum non metuit blasphemare, ut dicat illum familiaritatem cum voluntariis quoque iniisse criminibus.") aus dem obengenannten Werk Theodors, wenn gleich auch eine selbständige Kenntnis dieses Werkes leicht möglich ist. vgl. Hieronymus adv. Pel. Opera Hieronymi ed. Vallarsi II 1. III 2. S. 782 CD. II 17. 761 f. Photius c 177 S. 121. Sp. r. l. 37. S. 122. Sp. l. l. 29 ff. Julian macht hier dem Hieronymus denselben Vorwurf, den er früher dem Augustin gemacht hat. vgl. c. 2. ep. Pel. III 16. 567 C.

3) An Zitaten und Erwähnungen aus Augustin begegnet ausser den von de nuptiis I und II: de duabus animabus §. 14. X S. 102 A. „Voluntas enim nihil est aliud, quam motus animi cogente nullo" (Op. impf. V. 40. 1550 F); de duabus animabus § 15. X S. 102 B. „Exspecta, sine prius peccatum definiamus . . . Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere. Quamquam si liberum non sit, non est voluntas: Sed malui grossius quam scrupulosius definire." (Op. impf. I 44. 1095 f.); Confessionum l. V. 10 f. I S. 128—130. (Op. impf. I 25. 1089 f. „Numquid non idem, Adimantus et Faustus, quem in libris Confessionis tuae praeceptorem tuum loqueris"); Conf. IX 18. I S. 194 B (Op. impf. I 68. 1121 D; S. 53 not 1); de peccatorum meritis I 10. XIII S. 7 f. „occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes." (c. Jul. V. 54. 811 BC.); de pecc. mer. I 11. XIII S. 8 CD „quando omnes ille unus homo fuerunt" (Op. impf. II 178. 1262 A); de pecc. mer. I 13. XIII S. 10 A „qui in illo peccaverunt, ut ei similes crearentur"

wicklung der augustinischen Lehre mit seinem scharfen Auge wohl bemerkt.[1])

(Op. impf. IV 104. 1465 A); de pecc. mer. I 56. XIII S. 37 F „filios mulieris quae serpenti credidit, ut libidine corrumperetur, non liberari a corpore mortis huius, nisi per filium virginis quae Angelo credidit, ut sine libidine fetaretur" (c. Jul. VI 68. 868 F von Julian eine etwas perfide Konsequenz daraus gezogen); Op. impf. VI 25. 1646 A. (vgl. I 68. 1121 CD) „mortalem Adam factum videri . . . . mortem stipendium iniquitatis fuisse" spielt an auf de pecc. mer. I 3 ff. XIII S. 3 ff; de natura et gratia 24 XIII S. 170 A „sic esse ista peccata, ut etiam poenae sint peccatorum" (c. Jul. V 10. 782 C); de nat. 71. XIII 195 DE, „quia solis canonicis debeo sine ulla recusatione consensum" (Op. impf. IV 112. 1471 D, doch vgl. weiter unter II 1 1); de gratia Christi 52. XIII S. 312 AB, „Sed quia ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri" (c. Jul. IV 47. 752 A Julian zieht hier doch wohl nur die Konsequenz aus dieser Stelle, wie er es auch anderwärts ausdrücklich thut. vgl. a. a. O. besonders Op. impf. I 75. 1133 AB, „Nam cum ego quidquid disputationis vestrae sparsim membris tenebatur exprimerem, et summam quaestionis in brevitatem cogerem, ut ecclesiasticae dissensionis caussa, quanta et qualis esset, sine fumo et nebulis proderetur" . . .); c. 2. ep. Pel. I 5. 513 f. (Op. impf. I 94. 1143 B—G); c. 2. ep. I 6 f 515 DE, F. (Op. impf. I 94. 1148 f. vgl. c. 2 ep. I 7. 515 F in Op. impf. III 118. 1251 A verkürzt, doch früher bereits vollständig zitiert, und auch so nicht entstellt); c. 2. ep. III 26. 577 f (Op. impf. II 178. 1262 B, verkürzt doch nicht entstellt).

1) c. Jul. VI 39. 844 D „Dicis, Me quoque ipsum innovasse sensus meos et initio conversionis meae hoc sensisse quod tu." Dass diese Bemerkung Julians trotz der gegenteiligen Beteuerungen Augustins so ziemlich das Richtige trifft, ergiebt sich besonders deutlich aus der von Julian mehrfach zitierten Schrift Augustins „de duabus animabus" contra Manichaeos. Ich drucke daher im folgenden die frappantesten Stellen daraus ab. § 12. X S. 100 E „Quibus concessis colligerem, nusquam scilicet nisi in voluntate esse peccatum: cum mihi auxiliaretur etiam illud, quod iustitia peccantes tenet solâ malâ voluntate, quamvis quod voluerint implere nequiverint." § 16. X S. 102 FG. „Quisquis . . . has duas definitiones voluntatis atque peccati (vgl. S. 85. not. 3) veras esse concedit, totam Manichaeorum haeresim paucissimis et brevissimis sed plane invictissimis ratiunculis sine ulla cunctatione condemnat." § 17. X S. 104 DE „Quia dicere animas et esse malas et nihil peccare, plenum est dementiae: dicere autem peccare sine voluntate, magnum deliramentum est; et peccati reum tenere quemque, quia non fecit quod facere non potuit, summae iniquitatis est et insaniae." § 18. X S. 105 C „Si ita coguntur ut resistendi potestas nulla sit, non peccant". § 19. X S. 105 f. Nec mirum: ita enim nunc constituti sumus, ut et per carnem voluptate affici, et per

Wie der Kirchengeschichte, so hat Julian auch der römischen Litteratur ein reges Interesse entgegengebracht und besonders Virgil und Cicero mit grossem Fleisse studiert. Neben dem Mantuaner Virgil (Mantuanus poëta op. impf. V. 11. 1511 D.), dessen Gedichte er in frühster Jugend grösstenteils auswendig gelernt hat[1]), und dem Arpiner Cicero, dessen philosophische

---

spiritum honestate possimus." vgl. auch § 20. 22 f. und ausserdem noch: contra Fortunatum § 20. X S. 121 BC „dicitur . . . et omnipotentem Deum et omnem ipsius naturam et subtantiam nulla parte umquam posse corrumpi, sed mala esse voluntario peccato animae, cui dedit Deus, liberum arbitrium. Quod liberum arbitrium si non dedisset Deus iudicium puniendi nullum iustum esse posset . . . . . Quia qui non voluntate peccat, non peccat." § 21. X S. 122 DE „Ego dico peccatum non esse, si non propria voluntate peccetur: hinc esse et praemium, quia propria voluntate recta facimus."

1) Die Art der Virgilzitate mit ihren zahlreichen Abweichungen im einzelnen und ihrer durchgehenden Übereinstimmung im ganzen und grossen erklärt sich am leichtesten, ja meines Erachtens nur mit der Annahme, dass Julian hier frei aus dem Gedächtnis zitiert, und ich glaube, diese Behauptung im folgenden durch einfache Zusammenstellung leicht beweisen zu können.

1. Ante leves ergo pascentur in aethere cervi Eclogae I 59.
   Ante leves pascentur in aethere cervi Op. impf. IV 116. 1476 AB.
2. Virgil Georgicon III v. 129—137 mit Op. impf. V 11. 1511 EF.
   Ipsa autem macie tenuant armenta volentes, V.
   macie signat armenta tenuari, J.
   Atque, ubi concubitus primos iam nota voluptas V.
   ut ubi concubitus primos voluptas nota J.
   Sollicitat, frondesque negant et fontibus arcent; V.
   Sollicitat et frondibus arceantur et fontibus. J.
   Saepe etiam cursu quatiunt et sole fatigant, V.
   Saepe etiam cursu quatiunt et sole fatigant; J.
   Quum graviter tunsis gemit area frugibus, et quum V.
   Cum graviter tunsis area gemit frugibus, et J.
   Surgentem ad Zephyrum paleae iactantur inanes. V.
   leves paleae flatibus efferuntur. J.
   Hoc faciunt, nimio ne luxu obtusior usus V.
   Hoc ideo, ne luxu nimio usus obtunsior J.
   Sit genitali arvo et sulcos oblimet inertes: V.
   Sit genitali arvo et sulcos obliniet inertes; J.
   Sed siccitatem quandam secreta patiantur; J.
   Sed rapiat sitiens Venerem interiusque recondat. V.
   Sicque rapiat sitiens venerem, interiusve recondat. J.

Werke ihm auf das genauste bekannt waren,[1]) begegnen uns in

3. — tum saevus aper, tum pessima tigris: Georg. III 248.
Tunc saevus aper, tunc pessima tigris. Op. impf. IV 38. 1418 D.
— ante omnes furor est insignis equarum; Georg. III 266.
Ante omnes furor est insignis equarum. Op. impf. IV 38. 1418 D.
Vere tument terrae — — Georg. II 324.
Vere tument herbae: Op. impf. IV 38. 1418 D.
superat tener omnibus humor, Georg. II 331.
Vere abundantia teneri humoris exuberat. Op. impf. IV 38. 1418 D.
Et Venerem certis repetunt armenta diebus; Georg. II 329.
Et coitum certis repetunt armenta diebus. Op. impf. IV 38. 1418 D.

4. Cernat semineci sibi me rapere arma cruenta, Aeneis X 462.
(intelligas) semineci me tibi rapere arma cruenta, Op. impf. VI 15. 1616 C F.
Victoremque ferant morientia lumina Turni. Aeneis X 463.
Victricemque ferant morientia lumina veritatem, Op. impf. VI 15. 1616 F.

5. Oblato gaudens componi foedere bellum. Aeneis XII 109.
Oblato placuit componi foedere bellum, c. Jul. VI 22. 836 D.

Dazu spielt Op. impf. III 81. 1331 „si videremus tristis lupini silvam sonantem, vel immundis suibus, vel ventis irruentibus commoveri." auf Georg. I 75 an „Aut tenuis fetus viciae tristisque lupini Sustuleris fragiles calamos silvamque sonantem." und Op. impf. V 15. 1517 A „atque ita omnibus laeta partibus" vielleicht auf Georg I 1 „Quid faciat laetas segetes" an.

1) So zitiert er de natura deorum I 71 (Ciceronis opera ed. J. C. Orelli, IV Bd. 1828) IV 2. S. 27 „qui (Epicurus) negavit esse corpus Deorum, sed tamquam corpus; nec sanguinem, sed tamquam sanguinem" (c. Jul. VI 44. 849 G); II 136—138 IV 2. S. 82 f. „sed cum alvi . . . tum relaxantibus" (c. Jul. IV 58. 757 A B); de officiis I 7. IV 2. S. 313 „Omnis enim, quae ratione suscipitur de aliqua re disputatio, debet a definitione proficisci, ut intelligatur quid sit id de quo disputetur" (Op. impf. I 78. 1134 G), de officiis I 128. IV 2. S. 353 f. „quod ea, quae re turpia non sunt . . . fugiamus" (Op. impf. IV 43. 1422 C—E). Mit den Worten „o tempora, o mores" (c. Jul. VI 34. 842 F.) kann er anspielen auf adv. Catilinam I 1, welche Reden er auch sonst zu kennen bezeugt: „Libuit enim prorsus, et decuit his te compellare modis, quibus in parricidam publicum Consul infremuit." Das Wort „eradicitus" begegnet natürlich bei Cicero öfter (Op. impf. VI 17. 1623 A). Aber Julian bereichert sogar zufälliger Weise unsere Kenntnis von Cicero, indem er uns das folgende Fragment aus einer verlorenen Schrift desselben mitteilt: c. Jul. V. 23. 792 FG: (quod in expositione consiliorum suorum Tullius posuit) „quia cum vinolenti adolescentes tibiarum etiam cantu, ut fit, instincti, mulieris pudicae fores frangerent; admonuisse tibicinam, ut spondeum caneret, Pythagoras dicitur: quod cum illa fecisset tarditate modorum et gravitate cantus illorum furentem petulantiam resedisse" abgedruckt in der Ausgabe der Werke Ciceros v. Baiter und Halm. Bd. IV Zürich 1862 S. 992.

seinen Schriften noch gelegentlich Zitate aus Horaz[1]) und Juvenal,[2]) aus Sallust,[3]) Albinus[4]) und Cornelius Nepos.[5])

Viele seiner philosophischen Kenntnisse verdankt Julian wie wir schon oben bemerkt haben, dem eingehenden Studium der betreffenden Werke Ciceros, so die Lehren des Dinomachus und Calliphon[6]) und wohl auch die Ansicht des Anaxagoras von der (eigentlichen) Farbe des Schnees.[7]) Aber auch mit anderen Philosophen, so mit Thales von Milet, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Xenophanes, Parmenides, Leucippus, Demokritus, Empedokles, Heraklitus, Plato und den Pythagoräern ist er wohl bekannt und führt einmal mit grossem Pomp die Aufstellungen

1) Epist. l. II 3. v. 9 f. „Pictoribus atque poëtis
Quidlibet audendi semper fuit aeque potestas" c. Jul. V 6. 778 EF.

2) „O Libye disiunge boves, dum tubera mittas." Sat. I 3. v. 119
„deiunge boves, dum tubera mittas." Op. impf. VI 29. 1667 F.

3) Catilina c. 1 „Sed nostra omnis vis in animo et corpore sita est: animi imperio, corporis servitio magis utimur; alterum nobis cum deis, alterum cum beluis commune est." c. Jul. IV 35. 745 f.

4) Vgl. dazu S. 80 not. 6.

5) Op. impf. IV 43. 1422 F. „amplexare factum illud Cratae Thebani hominis locupletis et nobilis, cui adeo fuit cordi secta Cynicorum, ut relinquens paternas opes, Athenas cum uxore migraverit Hyparcide, pari animo istius philosophiae sectatrice, cum qua cum concumbere in publico vellet, ut refert Cornelius Nepos, et illa occultandi gratia velamen obduceret, verberata est a marito: Tuis sensibus nimirum, inquit, parum adhuc docta es, quae quod te recte facere noveris, id aliis praesentibus exercere non audeas." Da Nepos kein Leben des Crates geschrieben hat, wohl aber Plutarch, so ist es wahrscheinlich, dass Julian diese Geschichte nur aus dem Gedächtnis reproduziert und sich dabei geirrt hat. Beweisen aber lässt sich das nicht aus dem einfachen Grunde, weil die betreffende Biographie Plutarchs verloren gegangen ist. Vgl. dazu Real-Encyclopädie der Altertumswissenschaft ed. Pauly II. 1. 1842. S. 738 f. 4.

6) c. Jul. VI 50. 854 E „placet tibi secta Dinomachi, honestatem voluptatemque coniungens" und Op. impf. I 64. 1114 E „putas Calliphontis more virtutem et vitia, iustitiam et iniquitatem oratione tua in foedera posse convenire." vgl. dazu Cicero (Baiter und Halm) de finibus II 6. 19. IV S. 101 ... „Callipho adiunxit ad honestatem voluptatem ..." V 8. 21 IV S. 182 „Nam aut voluptas adiungi potest ad honestatem, ut Calliphonti Dinomachoque placuit ..." ähnlich Tuscul. disp. V 30. 85 IV S. 354 und de officiis III 33. 119 IV S. 740.

7) Op. impf. IV 103. 1463 D „Quid tale Anaxagoras, qui nivem nigram esse dicebat?" vgl. dazu: Fragmenta Philosophorum Graecorum ed. Mullachius. Paris. 1860. I S. 247. not. 28.

aller dieser Philosophen über die Natur gegen Augustin zu Felde.[1]) Von dem, was er aus Aristoteles, den Peripatetikern und den Stoikern gewusst hat, wird später zu berichten sich Gelegenheit bieten.[2]) Von den Akademikern weiss er, dass sie nichts für sicher halten[3]) und von anderen Philosophen, dass sie die Gewohnheit gelegentlich die zweite Natur[4]) und wieder von anderen, dass sie das von der Schöpfung Ausgeschlossene Finsternis nennen.[5]) Aber er hat nicht nur dies und jenes aus der Philosophie gewusst, sondern er war auch imstande, eigene philosophische Betrachtungen anzustellen.[6])

2. Bis jetzt haben wir beschrieben, was Julian gewusst hat; diese letzte Bemerkung aber führt uns nun über zu der Frage,

1) c. Jul. IV 75. 767 f. „Quis enim audiat, quod abs te commemorantur Thales Milesius unus e septem sapientibus, deinde Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Xenophanes, Parmenides, Leucippus, Democritus, Empedocles, Heraclitus, Melissus, Plato, Pythagoraei, unusquisque cum proprio dogmate suo de naturalibus rebus; quis, inquam, haec audiat, et non ipso nominum sectarumque conglobatarum strepitu terreatur, si est ineruditus, qualis est hominum multitudo; et existimet te aliquem magnum, qui haec scire potueris? Ecce quod appetis: quando quidem in his omnibus abs te coacervatim commemoratis, quod ad rem quae inter nos agitur pertineat, nihil omnino dixisti. Nam praelocutus es ista dicturus, et aisti: „Omnes philosophi in scholis licet aliud disserentes, tamen idola cum plebe venerantes, qui de naturalibus caussis aliquid excogitare conati sunt, inter multas opinionis suae vanitates, aliquas tamen veritatis velut lamsere partes, qui per caliginem vani, huic tamen dogmati contra quod agimus, iure anteferri possunt."

2) Vgl. dazu weiter unten in diesem Kapitel 2 und 3 und für die Stoiker überhaupt II 2. 1—5.

3) Op. impf. IV 116. 1476 D „Academicorum divitiae sunt nihil certum tenere."

4) Op. impf. I 69. 1123 C „Consuetudo quae ab eruditis etiam saeculi dici solet secunda natura."

5) Op. impf. VI 44. 1555 E „Quod ergo excluditur, creaturam vocas; quod remanet tenebras: quod quidem vulgatum a philosophis est."

6) Op. impf. IV 66 f. 1439 f. „Has tamen elocutionum (concupiscentia — verecundiora) diversitates ... non linguarum omnium, sed Graecae et Latinae cultus invenit. Ceterum linguae aliae, quae naturales vocantur, ob hoc quod nihil eis aut opum aut nitoris studia sequuta contulerint, simplicibus omnino nominibus membrorum abutuntur: unde et apud Hebraeos, quorum sermone Scripturarum puritas continetur, propriis omnia vocabulis indicantur; eademque securitate, qua pedes et genua, etiam genitalia utriusque sexus vocantur."

wie Julian sein Wissen verwertet, oder genauer nach welchen Kategorien er gedacht, und mit welcher Methode er bewiesen hat.

Julian verwendet zur genauen allseitigen Bestimmung einer Sache vor allen zwei fünfgliedrige Kategorienreihen. An Hand der einen antwortet er auf die Frage nach dem Wesen und der Beschaffenheit, an Hand der anderen auf die nach dem Sein, dem Ursprung, dem Ort und dem Schicksal derselben. Die Kategorien der ersten lauten: genus, species, differentia, modus, qualitas; die der zweiten, utrum sit, unde sit, ubi sit, quid mereatur, a quo (quid) mereatur. So klar und einfach aber die Sache bis dahin auch liegt, so ist es doch der Oberflächlichkeit Klasens gelungen, sie zu verwirren.[1]) Er stellt nämlich zunächst die Behauptung auf, die zweite Reihe enthalte nur 4 Kategorien (utrum sit, unde sit, ubi sit, a quo sit); noch fataler aber ist es, dass er diese beiden Reihen nicht scharf genug auseinanderhält, sodass man nach ihm beinahe den Eindruck bekommt, die zweite Reihe sei nur eine Variation der ersten. Dass dem beidem aber nicht so ist, beweist aufs schlagendste der Umstand, dass Julian sowohl den Begriff der Gerechtigkeit wie denjenigen der Sünde im Zusammenhang dieser 10 Kategorien näher bestimmt hat. „Ut ergo genus eius (iustitiae) Deus est, ita species eius in legum promulgatione iudiciorumque apparet effectibus. Differentiam vero eius non absurde intelligere possumus, variam pro opportunitate temporum dispensationem. Modus vero ejus est vel status, quod nec cuiquam amplius quam vires patiuntur indicit, vel quod misericordiam non retundit. Qualitas autem eius intelligitur, per quam piis mentibus sapit dulciter. Est igitur procul dubio iustitia, sine qua deitas non est; est autem Deus, est itaque sine ambiguitate iustitia (unde). Consistit autem maxime in divinitatis profundo. Testimonium, ut ab auctore suo, ita etiam vel a probis, vel ab improbis meretur, quod et illos iure provexerit, et istos iure damnaverit."[2]) „Hoc ergo peccatum, quod claruit nihil esse praeter voluntatem, constat genus, id est, ipsam originem ab appetitu proprio suscepisse. Huius species iam in unoquoque, qui dicuntur atomi, reperitur. Differentia vero et in varietate

1) Klasen S. 112 f.
2) Op. impf. I 37 ff. 1093 f.

culparum et in rationibus temporum. Modus est ipsa immoderatio. Qualitas autem adscribatur vitio, per quam ostenditur quid amaritudinis, vel dedecore convehat vel dolore. Est ergo peccatum, quia si non esset, nec tu sequereris errores. Fit autem de appetitu inconcessorum; et nusquam est nisi in eo homine, qui et habuit voluntatem malam et potuit non habere. Meretur autem et ab honestis exsecrationem, et ab illa iustitia cuius hic tota caussa vertitur, legitimam condemnationem.“ [1]) Ausserhalb dieser beiden Stellen begegnet uns aber weder die erste, noch die zweite Kategorienreihe jemals vollständig, und überhaupt nur äusserst selten. Während aber bei der ersten die Gleichheit der Kategorien und ihrer Reihenfolge gewahrt erscheint [2]), so variiert die zweite beliebig und nimmt sogar neue Glieder auf. [3])

So viel zur Feststellung des Materials. Bevor ich jedoch daran gehe, meine Ansicht über die Verwandtschaft dieser julianischen Kategorien mit denjenigen anderer Philosophen darzulegen, muss ich mit allem Nachdruck darauf hinweisen, dass meine Lösung dieser Frage in keiner Weise eine endgültige sein kann oder sein will. Wenn diese komplizierte Frage überhaupt genau beantwortet werden kann, so kann sie es nur von dem, der sich jahrelang in eingehendster Weise mit der aristotelischen und nacharistotelischen Philosophie beschäftigt hat. Meine Unter-

---

1) Op. impf. I 47 f. 1096 ff.

2) Nur eine Stelle scheint davon eine Ausnahme zu machen, c. Jul. III 26. 699 D „huius (concupiscentiae) genus esse in igne vitali, speciem in motu genitali, modum in opere coniugali, excessum in intemperantia fornicandi.“ Aber in Wahrheit ist dem nicht also. Denn durch ein genaues Studium des auf diese Stelle Bezug nehmenden Abschnittes Op. impf. IV 24 f. 1410 f., besonders IV 24. 1410 EF „Genusne ipsum concupiscentiae, quae non mediocritate concessa, sed nimietate prohibita in vitium cadit; an solum excessum, qui non naturalis, sed voluntarius deprehenditur (Johannem intimare existimas)?“ wird man darauf geführt, dass an unserer Stelle weder der Begriff modus noch der Begriff excessus für sich eine besondere Kategorie bildet, sondern dass sie beide „der massvolle Gebrauch“ und „der Missbrauch“ zusammen die Kategorie der differentia ausmachen.

3) Op. impf. V 27. 1539 E „Videamus ergo prius utrum sit (peccatum), tunc quid sit, ultimum unde sit.“ Aus Op. impf. V 30. 1541 B—D kann die Reihe: utrum, genus, unde, herausgelesen werden. Sonst kommen diese Kategorien nur einzeln und eben deshalb nicht eigentlich als Kategorien vor.

suchung kann darum neben der sorgfältigen Eruierung und Sichtung des Materials nur einige allgemeine Resultate zu Tage fördern. Ich halte dafür, dass die erste Kategorienreihe Julians im wesentlichen dem obersten Gattungsbegriff (*τι. τὸ ὄν*) + der 4 gliedrigen Kategorienreihe der Stoa (*τὸ ὑποκείμενον, τὸ ποιόν, τὸ πρός τι, τὸ πρός τι πῶς ἔχον*) entspricht, nur dass seine zwei ersten Kategorien wesentlich aristotelisch modifiziert sind.[1]) Die Kategorien der zweiten Reihe sind mit alleiniger Zuhülfenahme des aristotelischen *πάσχειν* ohne weiteres aus sich selbst verständlich. Die Kategorien, die Julian sonst noch gelegentlich anzieht, sind durchgängig aristotelisch, und ihre Verwendung ist eine so sichere und gewandte, dass sie sich nur aus einem anhaltenden eingehenden Studium dieses seines grossen Lehrers erklärt.[2])

---

1) Besonders deutlich tritt dies Op. impf. V 25. 1532 f. zu Tage: „In omnibus enim praedicamentis plus amplectuntur genera, quam species; inde autem etiam fiunt genera subalterna: plus autem species, quam atomi; suntque genera, quibus species continentur, species autem speciales, quibus individua concluduntur. Minorum ergo quassatio superiora non quatit; superiora vero casibus suis omnia quae complectebantur, involvunt . . . Utque ad caussam referatur exemplum: naturae humanae generalitas institutionum infra se locatarum genus quoddam est; haec velut species habet, in situ, in membris, in ordinibus, in motibus, vel aliis id genus. Qualitatem ergo suam omnibus suppositis speciebus impertit: non tamen obnoxiaretur sui, ut minorum a se rerum periculis misceatur. Si ergo natura vituperetur, et obnoxia diabolo reaque credatur, coniugium quoque quod sub illa est, et fecunditas, et substantia tota damnabitur." Vgl. dazu Aristoteles: Kategorien c. 3. § 6 ff. S. 3 ff.

2) Zuerst mögen hier die Stellen abgedruckt werden, wo man beinahe an eine gedächtnismässige freie Übersetzung der betreffenden Stellen aus den Kategorien des Aristoteles (Opera omnia ed. A. F. Didot Paris. 1862 t. I) zu denken gezwungen ist, sodann diejenigen welche sich nur sachlich an dieselben anlehnen.

c. Jul. VI 54. 857 BC: „Tertia species qualitatis est affectio et affectionalis qualitas. Affectio autem in qualitate ob hoc ponitur, quia principium qualitatum est; cui etiam reputantur ad momentum accedentes recedentesque aut animi aut corporis passiones. Affectionalis vero qualitas, omnibus quibus evenerit, ex maioribus orta caussis ita inhae-

Cat. c. 6. § 8. S. 14 l. 2 f. *Τρίτον δὲ γένος ποιότητος παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη.*

c. 6. 12 B. S. 14 l. 32—35. *ὅσα δὲ ἀπὸ ῥᾳδίως διαλυομένων καὶ ταχὺ ἀποκαθισταμένων πάθη λέγεται, ποιότητες δὲ οὐ.*

§ 12 A. *ὅσα μὲν οὖν τῶν τοιούτων συμπτωμάτων ἀπό τινων παθῶν δυσκινήτων καὶ παραμονίμων τὴν*

Auch Augustin hatte diese Schrift einmal sorfältig studiert.[1]) Aber während er ihre Flachheit bald durchschaut hatte und nach wenigen Versuchen zu der gründlichen Einsicht gekommen war, dass diese Kategorien zur Erkenntnis der göttlichen Dinge

---

rescit, ut aut magnis molitionibus aut nullis omnino separetur.

c. Jul. VI 64. 866 CD. Quia maior et minor ad finitam speciem pertinet quantitatis. Sed quantitas non solum contrariorum capax non est, quod ei cum qualitate atque aliis praedicamentis; verum etiam nec contrarium habet, quod ei cum substantiae est definitione commune.

ἀρχὴν εἴληφε, παθητικαὶ ποιότητες λέγονται.

Cat. 3. 19 S. 5 l. 23 f. *τῶν δὲ ἀφορισμένων ποσῶν οὐδὲν οὐδενὶ ἐναντίον ἐστίν*

4. 16 S. 9 l. 11 f. *τὸ ποσὸν οὐκ ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον.*

4. 10. S. 8. l. 8 *τῷ ποσῷ οὐδέν ἐστιν ἐναντίον·* 3. 18 S. 5. l. 18 f. *ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι·* 3. 19 S. 5. l. 22 f. *οὐκ ἴδιον δὲ τοῦτο τῆς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ ἐπ', ἄλλων πολλῶν, οἷον ἐπὶ τοῦ ποσοῦ.*

c. Jul. VI 60. 861 G „te cogitare non posse, in qua dialexi invenerim contrariorum omnium reciprocationem" vgl. Op. impf. III 189. 1387. dazu Ar. Cat. 8. 8 S. 17 l. 25—29. *„Ἀντίκειται δὲ ἕκαστον τῶν τοιούτων, ὡς τύπῳ εἰπεῖν· ὡς μὲν τὰ πρός τι, οἷον τὸ διπλάσιον τῷ ἡμίσει. ὡς δὲ τὰ ἐναντία, οἷον τὸ κακὸν τῷ ἀγαθῷ· ὡς δὲ τὰ κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν, οἷον τυφλότης καὶ ὄψις· ὡς δὲ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, οἷον κάθηται, οὐ κάθηται."* Op. impf. I 48. 1099 CD: „Scimus enim homonyme usurpari hoc nomen posse: Sunt quippe dii multi et Domini multi; nobis tamen unus est Deus pater . . ." II 51. 1201. „In omnibus quidem pene rebus homonymorum, quae aequivoca appellamus, conditio reperitur." dazu Ar. Cat. 1. 1 S. 1. l. 1—3. *„Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῶον, ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον."* Op. impf. III 31 f. 1308 „Nam et disputationis eruditae regulis indicatur, cumque de rebus incertis opinio duplex nascitur, utramque falsam esse, utramque veram esse non posse. Quod quidem in speciebus diversis, et quae medium habere dicuntur; non tamen in his quae contraria sunt, sed medio carent, evenire potest. . . . Ista autem contraria, quae medium non habent, ut puta bonum et malum, iustum et iniustum, innocentia et reatus, ut uno tempore in unum atque idem convenire non possunt, ita necesse est, ut altero eorum posito, alterum denegetur." dazu Ar. Cat. 8. 6 S. 17 l. 46. S. 18 l. 1—4 *„Ὅσα δὲ τῶν ἐναντίων τοιαῦτά ἐστιν ὥστε ἐν οἷς πέφυκε γίνεσθαι, ἢ ὧν κατηγορεῖται, ἀναγκαῖον αὐτῶν θάτερον ὑπάρχειν, τούτων οὐδέν ἐστιν ἀνὰ μέσον· Ὧν δέ γε μὴ ἀναγκαῖον θάτερον ὑπάρχειν, τούτων ἔστι τὸ ἀνὰ μέσον πάντως."*

1) Conf. l. IV § 28. I S. 123 AB.

lediglich nichts beizutragen vermöchten,[1]) so galten sie dem Julian zeitlebens als die Summe und der Inbegriff aller Weisheit, und schalt er seine Gegner schon deshalb Dummköpfe, weil sie nicht imstande seien, nach den aristotelischen Kategorien über die Dogmen zu disputieren.[2]) Ob man nun aber dieses Formalistische mit ziemlichem Recht bereits in den Kategorien selbst findet und sie deshalb nicht dem Aristoteles, sondern irgend einem peripatetischen Schulmeister zuschreibt[3]), oder aber nur Julian einen falschen formalistischen Gebrauch derselben vorwirft,[4]) in jedem Falle steht soviel fest, dass religiöse und sittliche Fragen sich nicht auf diese Weise behandeln lassen. Und auch darin hat Augustin nicht so ganz Unrecht, wenn er ausser anderen gelegentlichen spöttischen Bemerkungen[5]) den Julian einmal fragt, ob es nicht angezeigt wäre, seinen Lesern zum leichteren Verständnis seiner Schrift zuvor einige erklärende Vorlesungen über die Kategorien des Aristoteles zu halten.[6])

3. Einen eigentlichen Eindruck von der ganzen Denkart Julians erhalten wir aber erst durch die Betrachtung seines ganzen Beweisverfahrens, oder sagen wir kürzer, seiner Methode. Hier offenbart sich uns nämlich zugleich die ganze Stärke und die ganze Schwäche seiner Denkart, einerseits eine scharf ausgebildete, mit allen Regeln der Kunst ausgeführte und mit einer erstaunlichen Leichtigkeit gehandhabte Logik und andererseits die fatale Überzeugung, alle religiösen und sittlichen Grössen mathematisch bestimmen und demgemäss wie mit Zahlen mit ihnen rechnen zu können.

Am deutlichsten kommt dies beides zur Geltung in seiner

---

1) Conf. l. IV § 29. I S. 123 C.

2) c Jul. II 37. 681 EF.

3) So Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande I 1855. S. 207 f. Vgl. S. 90 not. 5, S. 243. not. 476. Meines Erachtens hat diese Aufstellung sehr viel für sich.

4) So mit Berufung auf Augustin c. Jul. III 7. 687 D., V 51. 809 A, F, Wörter S. 199.

5) a. a. O. c. Jul. I 12 632 E, III 7. 687 D, VI 64. 866 BC.

6) Op. impf. II 51. 1201 EF. „quomodo ergo te ipsi saltem Pelagiani intellecturi sunt, nisi prius ad scholas dialecticorum, ubicumque terrarum potuerint inveniri, propter haec dicenda mittantur? An forte et categorias Aristotelis, antequam tuos libros legant, eis exponens ipse lecturus es?“

Gegenerklärung zu Röm. 5. 15.[1]) In der Voraussetzung, dass die Wirkungen des sündlosen Lebens Christi (= C) für die Menschen (ewiges Leben = L) grösser seien als die der Sünde Adams (= A) für ebendieselben, stellt er die Frage auf: sind die Folgen der Sünde Adams blos leiblicher Tod (t = l zeitliches ewiges Leben) oder auch ewiger Tod d. h. Erbsünde (T = E = L)? Im ersteren Falle sind die Wirkungen Christi thatsächlich grösser, im zweiten dagegen kleiner wie folgende Gleichungen beweisen.

1) C : A wie L : t = C > A

2) C : A wie L : t + T (E) = C < A.

Nun muss aber nach den eigenen Worten des Apostels C > A sein, darum kann A nur = t sein, nicht aber = t + T (E). Der Apostel hat somit nie auch nur im entferntesten an die Erbsünde gedacht, da er sich sonst aufs schlimmste widersprochen hätte.

Die zahlreichen Syllogismen, mit denen Julian sonst seine eigene Lehre beweist oder die seines Gegners widerlegt, lassen sich, soweit sie überhaupt deutlich aufgelöst werden können, sämtlich ohne Schwierigkeit auf die Schlussmodi der späteren Peripatetiker zurückführen.[2])

---

1) Op. impf. II 98 ff. 1219 ff.

2) Auch sonst muss Julian von den Peripatetikern beeinflusst gewesen sein, vgl. Aug. c. Jul. VI 64. 866 BC; besonders aber c. Jul. V 51. 808 F. „Rem quae in subiecto est, sine illa re esse non posse, in qua subiecta est. Et ideo malum quod est in parente, utique in subiecto, alii rei, id est proli, ad quam non pervenit, reatum non potest transmittere“ und dazu Aug. c. Jul. II 37. 681 FG „Quasi tu, qui maxime quereris examen vobis et episcopale iudicium denegari, Peripateticorum possis invenire concilium, ubi de subiecto et his quae sunt in subiecto contra originale peccatum dialectica sententia proferatur.“ Dem eventuellen Hinweis darauf, dass sich die Syllogismen Julians ebenso gut auch auf die Schlusssätze der Stoiker oder anderer Philosophen zurückführen liessen, halten wir die Thatsache entgegen, dass ja überhaupt diese Schlusssätze der einzelnen Schulen um ihrer gemeinsamen Abstammung von Aristoteles willen oft äusserst nahe verwandt, ja vielfach ganz gleich sind; und sodann dass es uns hier nicht sowohl darauf ankommt, die heikle und doch ziemlich unwichtige Frage nach der genauen Herkunft dieser Syllogismen zu lösen als vor allem darauf, die Denkart Julians nach dieser Seite hin in möglichst sorgfältiger Weise zu illustrieren.

Beginnen wir mit der ersten Grundform, die diese direkt von Aristoteles entlehnt haben. Vgl. dazu Prantl I 365.

Alles Gerechte ist ehrenhaft,
Alles Ehrenhafte ist gut,
Also ist alles Gerechte gut.[1])

Fahren wir fort mit den *συλλογισμοὶ κατ' ἀναλογίαν*. Vgl. dazu Prantl I 381 ff.

1. Sünde ist nicht, wenn Wille nicht ist,
Wille ist nicht, wenn Freiheit nicht ist,
Freiheit ist nicht, wenn Vernunft nicht ist,
Nun ist aber Vernunft nicht (im Kinde),
Also ist auch Sünde nicht (im Kinde)[2]).

2. Ehe ist nicht, wenn geschlechtliche Verbindung nicht ist,
Wenn nun die geschlechtliche Verbindung des Teufels ist,
So ist auch die Ehe des Teufels[3]).

3. Nachahmung ist, wenn Einer ist,
Vererbung ist nicht, wenn nur Einer ist,
Nun ist aber nur Einer,
Also ist nicht Vererbung, sondern Nachahmung[4]).

4. Wenn etwas Sache der Natur ist, so ist es nicht Sache des Willens.
Wenn nun die Sünde Sache der Natur ist,
So ist sie nicht Sache des Willens.
Wenn aber die Sünde Sache des Willens ist,
So ist sie nicht Sache der Natur[5]).

Schliessen wir mit den *συλλογισμοὶ κατὰ μετάληψιν*. Vgl. dazu Prantl I 385 ff.

1. Wenn Gott ist, so ist Gerechtigkeit,
Nun aber ist Gott,
Also ist auch Gerechtigkeit[6]).

1) Op. impf. IV 116. 1476 BC.
2) Op. impf. I 48. 1098 FG.
3) Op. impf. I 62. 1112 E.
4) Op. impf. II 56. 1204.
5) Op. impf. IV 92 f. 1457 f.
6) Op. impf. I 38. 1093 E.

2. Wenn Wille nicht ist, so ist Sünde nicht,
Nun aber ist (im Kinde) Wille nicht,
Also ist auch Sünde nicht (im Kinde) [1]).

3. Natur ist nicht Sünde,
Sünde ist nicht Natur,
Es giebt also keine Natur-Sünde [2]).

4. Die Sünde kann im Kinde nur sein, durch den Willen, die Körperform, den Eintritt der Seele oder die Vernunft.
Nun ist sie aber durch keines dieser 4 Glieder da,
Also ist sie überhaupt nicht da [3]).

Wenn wir diese Reihe von Beispielen, die wir noch beliebig vermehren könnten [4]), überblicken, so müssen wir notwendig

---

1) Op. impf. I 60. 1112 vgl. II 28. 1190 B.

2) Op. impf. III 161. 1370 vgl. IV 116. 1476 CD.

3) Op. impf. II 24. 1187 F.

4) Op. impf. I 57. 1109 F „Hoc est quod pugnare dixi, quia non capit rerum natura, ut uno tempore et adeo sit misericors Deus, ut propria unicuique confitenti peccata condonet; et adeo crudelis, ut innocenti impingat aliena. Horum prorsus cum alterum dederis, alterum tulisti: si donat veniam reis, non calumniatur innoxiis; si calumniatur innocuis, numquam parcit obnoxiis." Op. impf. I 104 f. 1152. „Si peccatum non est nisi voluntas retinendi et admittendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere, nullum peccatum in rebus penitus invenitur. Nam si non imputat iustitia, nisi unde liberum est abstinere, et ante baptisma necessitas mali est, quoniam voluntas ad faciendum bonum non est libera, ... ab infamia mali ipsa quam patitur necessitate defenditur: ... Post baptisma autem, si necessitas boni est, nullum utique potest esse peccatum. Vide igitur quam illud quod esse peccatum ratio demonstrat, inveniri nequeat in seminibus, quando secundum definitiones tuas iam nec in moribus invenitur." Op. impf. IV 59 ff. 1437 „Claruit enim nihil minus de natura hominum, Salvatoris corpus habuisse. Ac per hoc, in ea natura non potest esse peccatum, cum in illo in quo tota est, nihil iniquitatis inventum est. Concupiscentia itaque sexuum (sive in Christi carne fuit, sive non fuit) mala et diabolica non docetur." c. Jul. III 18. 694 EF „Deus bonus, per quem facta sunt omnia, ipse corporis nostri membra formavit. Qui autem corpora fecerat, divisit et sexum; divisit in specie, quod in operatione coniungeret; fecitque caussam coniunctionum dissimilitudo membrorum. Ab ipso igitur commixtio corporum, a quo est origo corporum. Quod cum ingratis concesseris, sequitur tot rerum bonarum, corporum, sexuum, coniunctionum, malos fructus esse non posse." c. Jul. III 59. 718 DE „Si ante peccatum per Deum creatum est unde homines nascerentur, per diabolum autem unde parentes commoverentur; adscribitur

urteilen: Julian hat sich durch einen scharfen, logisch fein durchgebildeten Verstand ausgezeichnet; aber in der Voraussetzung, damit alle religiösen und sittlichen Fragen und Probleme dieses und jenes Lebens lösen zu können, ist er weit irregegangen. Indem er vorausgesetzt hat, dass sich alle religiösen und sittlichen Grössen nach ihrem Wert und Wesen ganz genau bestimmen lassen, hat er mit ihnen gerechnet wie mit bekannten, unveränderlichen, mathematischen Grössen; und so scharfsinnig er hierin auch je und je zu Werke gegangen ist, so hat er es doch nicht hindern können, dass dieser Hauptfehler, abstrakte Grössen für konkrete ausgegeben und behandelt zu haben — den er übrigens mit der ganzen Schulphilosophie seiner Zeit teilt — sich in einer gewissen Schemenhaftigkeit seines Systems gerächt hat, wie sich im zweiten Teile an verschiedenen Punkten zeigen wird. Gesetzt aber, diese mathematische Methode wäre auch auf dem religiös-sittlichen Gebiet berechtigt, dann hätte Julian hier Unsterbliches geleistet, dann hätte er alle von ihm behandelten Fragen endgültig gelöst, dann hätte er wirklich die Wahrheit zum Siege gebracht: denn alle Einzelarbeit ist so fein und sorgfältig ausgeführt, alles folgt so genau aus seinen Prämissen, dass ihn hierin wohl niemand widerlegen könnte. Um aber Julian völlig gerecht zu beurteilen, müssen wir bemerken, dass auch Augustin, sobald es sich um die gedankenmässige Begründung und Ausführung seiner Lehre handelte, oft und viel in denselben Fehler des abstrakten Rechnens mit den religiösen und sittlichen Grössen verfallen ist, wie sich das deutlich in seiner Polemik zeigt. Er greift darin wohl die einzelnen Stücke, aber niemals die ganze Methode an sich an, und so hat seine Polemik insbesondere im Opus imperfectum oft etwas Ermüdendes und dringt trotz ihrer mannigfachen Berechtigung oft nicht so recht durch.

Man fühlt, wenn man die beiderseitigen Ausführungen nacheinander auch nur mit einiger Aufmerksamkeit durchgeht, instinktiv heraus, dass sich hier zwei gewaltige, aber ganz verschieden beanlagte Gegner miteinander gestritten haben. Die Stärke Julians besteht in einer logisch feinen Durchbildung, Entwicklung und Ausführung der einzelnen Gedanken, in einer

sine dubio sanctitas nascentibus et culpa generantibus." Weitere Beispiele siehe S. 39 not. 4.

scharfsinnigen Aufspürung aller Gegensätze und Widersprüche in der Lehre seines Gegners und in einem unerbittlichen Sarkasmus. Die Stärke Augustins dagegen besteht in der tiefen Lebenserfahrung, die sich in seinem System ausspricht und die nie vergisst, auf die Gnade Gottes durch Christus als das eine Notwendige hinzuweisen, in der ernsten und würdigen Art, mit der er diese wichtigen Probleme behandelt, und in der Liebe, mit der er auch seinen Gegner wieder für die Wahrheit zu gewinnen sucht. Und je genauer man den Julian mit Augustin vergleicht, um so stärker treten seine Licht- und Schattenseiten hervor, aber sie halten sich alle, soweit ich zu sehen vermag, in der eben bezeichneten Linie. So wird man denn die Denkweise Julians als eine einseitig intellektualistische und rationalistische bezeichnen müssen, und die nähere Ausführung seines Systems wird uns die sichersten Belege für die Richtigkeit dieses Urteils beibringen.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre Julians.

Erstes Kapitel: Julians Stellung zur Schrift und Tradition.

1. Die prinzipielle Stellung Julians.

„Cum igitur liquido clareat hanc sanam et veram esse sententiam, quam primo loco ratio, deinde Scripturarum munivit auctoritas, et quam sanctorum virorum semper celebravit eruditio, qui tamen veritati auctoritatem non suo tribuere consensu, sed testimonium et gloriam de eius suscepere consortio, nullum prudentum conturbet conspiratio perditorum“ [1]), so lautet die einzige Stelle aus der Schrift an Turbantius, in der sich Julian über das hier zu behandelnde Problem, das gegenseitige Verhältnis dieser drei seine Lehre bewährenden Instanzen prinzipiell ausspricht. So lehrreich diese Stelle aber auch ist — sie zeigt uns insbesondere, dass Julian schon damals die Vernunft der Schrift und Tradition ihrem Werte nach übergeordnet und diese beiden letzten Grössen analog der ersten als einheitliche und in sich vollkommen übereinstimmende gefasst hat — so ist es doch unmöglich, aus ihr ein besonderes Stadium der Lehrweise Julians zu erschliessen, sondern muss sie im Zusammenhang mit den viel zahlreicheren Äusserungen Julians in seinem Werk an Florus gewürdigt werden, wobei sich ergeben wird, dass sie thatsächlich der Ausdruck ganz derselben Grundanschauung ist [2]).

1) c. Jul. I 29. 637 CD.

2) Wenn Klasen S. 100 aus der Stelle c. Jul. III 20. 695 E „Quod forsitan dicam, Scripturarum non Syllogismorum debere testimonio comprobari, filios de corporum commixtione nascentes, reputari divino operi“ schliessen will, dass Julian hier noch die Schrift der Vernunft überordne, so kann er das nur thun, wenn er den Zusammenhang der Stelle nicht

Was zunächst die einfache Thatsache anbetrifft, dass Julian die Vernunft der Schrift und der Tradition übergeordnet hat, so wird uns dieselbe durch zahlreiche diesbezügliche Äusserungen klar und deutlich bestätigt; am schärfsten und bündigsten durch Op. impf. IV 136. 1499 D „catholica fides neque iurgare adversum se legem Dei credit, neque ullam auctoritatem in exitium rationis admittit" und Op. impf. II 16. 1185 B „quod ratio arguit, non potest auctoritas vindicare." Dagegen erfordert die Frage nach dem genaueren Verhältnis dieser drei Grössen zu einander eine eingehende Untersuchung, die uns glücklicherweise ermöglicht ist, dank des reichen geschlossenen Materials, das uns Augustin in der Widerlegung dieses Werkes erhalten hat. Um dieselbe möglichst zu vereinfachen, betrachten wir das Verhältnis der Schrift und der Tradition zur Vernunft in zwei gesonderten Abschnitten und vergleichen dann zum Schluss die beiderseitigen Resultate.

In der Behandlung der ersten Frage gehen wir am besten von der Beobachtung aus, dass Julian vollkommen davon überzeugt war, dass die Schrift in allen Stücken mit seiner Lehre von dem gerechten Gott übereinstimme. Er bewies dies mit folgendem sehr einfachem Syllogismus: „Wenn das Gesetz Quelle und Lehrerin der Gerechtigkeit Gottes ist, so kann mit seiner Hülfe die göttliche Gerechtigkeit wohl erwiesen, aber nimmermehr angefochten werden" [1]). So unbestreitbar richtig dieser Satz im allgemeinen aber auch ist, so wird sich doch niemand dem Eindruck entziehen können, dass Julian damit ein Prinzip der Schrifterklärung aufgestellt hat, das leicht zur Vergewaltigung der einzelnen biblischen Gedanken führen konnte. Und dieser

---

beachtet und sie zugleich noch beschneidet. Der Zusammenhang ist nämlich der, dass Julian, nachdem er eine Reihe von Syllogismen für die erwähnte Lehre beigebracht hat, sich von Augustin den Einwurf gemacht denkt, es sei besser, Argumente aus der Schrift als aus der Vernunft anzuführen, und sich nun im folgenden dazu wendet, einige Zeugnisse aus der Schrift anzuführen und zu besprechen. Die Ansicht, die Klasen fälschlich aus dieser Stelle erschliessen will, hat Julian nur dann überhaupt einmal gehabt, wenn der ihm von Garnier zugeteilte libellus fidei ihm wirklich angehört, was aber eben sehr problematisch ist. Vgl. das Nähere darüber S. 31—33.

1) Op. impf. I 4. 1081 C „Nam si lex Dei fons est ac magistra iustitiae; auxiliis quoque eius, Dei aequitas adiuvari potest, impugnari non potest."

Eindruck wird noch verschärft, wenn wir z. B. Op. impf. II 144. 1248 A damit vergleichen. In dieser Stelle: „Sanctas quidem Apostoli paginas esse confitemur non ob aliud nisi quia rationi, pietati, fidei congruentes erudiunt nos et Deum credere inviolabilis aequitatis et opera eius bona honestaque defendere et praeceptis eius moderationem, prudentiam, iustitiam vindicare", die als der für Julians Stellung zur Schrift massgebende Kanon bezeichnet werden kann, tritt besonders das deutlich hervor, dass die Schrift für ihn keinen selbständigen, sondern nur einen abgeleiteten Wert hat, dass sie für ihn nur dann in Betracht kommt, wenn sie mit der Vernunft, der Frömmigkeit und dem Glauben, das heisst mit seinem vernünftigen und darum auch frommen Glauben übereinstimmt, wenn sie uns die Gerechtigkeit Gottes, die Güte seiner Schöpfung und die kluge Mässigung in seinen Geboten lehrt[1]). Aus dieser und allen anderen verwandten Stellen sehen wir deutlich, dass Gerechtigkeit und Vernunft in diesem Zusammenhange die Hauptbegriffe Julians sind. Sie sind es, auf deren Zustimmung oder Ablehnung er seine Stellung zur Schrift hauptsächlich, ja man darf wohl sagen ausschliesslich begründet hat. Es kann demnach nichts in der Schrift stehen, was nicht gerecht und vernünftig ist[2]).

---

1) Denn was Julian hier von seiner Stellung zum Apostel Paulus sagt, das gilt natürlich und nach unzweideutigen Zeugnissen auch von seiner Stellung zu den übrigen Schriften des Alten und des Neuen Testaments. So Op. impf. III 60. 1327 „Unam ergo saltem contra tantam a nobis productorum testium dignitatem, contra iustitiam manifestam, contra perspicuam rationem, legis ede sententiam, per quam ostendas te fuisse deceptum: quod ideo addidi, quia etiam si esset, quae tale aliquid ambiguitate verborum putaretur ostendere, aliarum tamen sententiarum splendore et magisterio, ita ut iustitiae congruebat, cogebatur exponi." Op. impf. IV 21. 1407 EF: „Certe apostolus est, et praecipua Domino Jesu caritate dilectus: tamen nisi intentionem eius, vel evangelium quod scripsit, vel epistolarum gravitas indicaret, verba ista quae posuimus (I Joh. 2. 15—17), ita nullum possent rebus afferre praeiudicium, ut Scripturis omnibus quae mundum a Deo factum asserunt, cedere cogerentur." Op. impf. IV 75. 1444 B „nullis legis testimoniis (quippe numquam rationi praeiudicantibus) potestis tueri . . ." u. a.

2) An Stellen, wie Ex. 20. 5 ging er deshalb mit der gleichen Rücksichtslosigkeit stillschweigend vorüber, wie Augustin solche wie Dt. 24.

Wenn sich demnach seine Gegner auf irgend welche Stellen der heiligen Schrift beriefen, so bestritt er ihre Auslegung von vornherein als eine falsche und unrichtige. In selteneren Fällen äusserte er sich auch dahin, dass, wenn eine Stelle nicht richtig ausgelegt werden könnte, die betreffende Schrift (resp. Stelle) aus dem Kanon ausgeschlossen werden müsste [1]). Wenn Julian aber auch für seine Person die Auslegung seiner Gegner als dumm und inkonsequent, willkührlich und schändlich verachtete [2]), und völlig davon überzeugt war, dass seine Lehre sowohl durch unbesiegliche Beweisführungen wie durch die Zeugnisse des heiligen Gesetzes genügend bewaffnet sei [3]), so hielt er es doch für nötig, dem schriftunkundigen Grossteil seiner Leser es jeweilen eingehend zu beweisen, dass alle zweifelhaften und schwierigen Stellen der Schrift vernünftig ausgelegt werden könnten [4]), und dass daher die Schrift niemals gegen die Vernunft streiten könne.

Insbesondere waren es drei Gründe, die ihn jeweilen dazu

14—18, II Kön. 14. 5 f. und Ez. 18. 1—30 gewaltsam hinweg zu interpretieren suchte.

1) Op. impf. I 5. 1061 FG „illis . . . Scripturarum locis . . . expositionis lucem solemus adferre; ut originis suae dignitatem reserata possideant, nec ab stemmate sacro velut notha aut degenerantia separentur."

2) Vgl. a. a. O. Op. impf. I 27. 1090 D „Exstinguatur itaque indisciplinatarum expositionum libido." I 31. 1091 C „a scripturarum sanctarum contaminatione discedito." Besonders reichhaltig an solchen Äusserungen sind natürlich seine gegen Augustin gerichteten, längeren exegetischen Ausführungen.

3) Op. impf. I 2. 1080 AB „catholicae fidei veritas . . . tam disputationibus invictis, quam sacrae legis testimoniis armata." II 84. 1214 G „Fidei ergo nostrae in solido est puritas collocata, cui et rationis instituta, et iustitiae dignitas, et Apostoli per omnia scita conveniunt." II 236. 1294 D „apparet cecidisse sententiam, quam et ratio cum multis auctoritatibus Scripturarum, et quae in Deum est, religio catholicorum proruit, et iam loci istius opinio non tuetur." III 53. 1323 E „Tu testamentum Dei, quod ratio, aequitas, pietas, veritas, fide scribentibus Prophetis, quasi quidam sacrorum testium ordo signavit, audebis Manichaeo auctore perrumpere." u. a.

4) Op. impf. I 3. 1061 „Testimonia . . . Scripturarum . . . ambigua . . . secundum hoc esse intelligenda, quod absolutissimis Scripturae sanctae auctoritatibus et insuperabili ratione firmatur." Vgl. VI 41. 1699 D E „sed si qua putantur ambigua, secundum regulas veritatis atque rationis et exponi posse et iustitiae convenire non dubitet." u. a.

veranlassten, auf die richtige Erklärung der von Augustin angeführten Schriftstellen ausführlich einzugehen. Er wollte dadurch

1. seinen Gegnern vor dem Volke den Schein nehmen, als stimme ihre Lehre mit der Schrift überein, und zugleich zeigen, dass seine eigene Lehre sich wirklich mit der Schrift voll und ganz decke [1]),

2. die Vollständigkeit seines Glaubens nachweisen [2]),

3. die Würdigkeit der einzelnen Schriften erhärten, um sie nicht aus dem Kanon ausschliessen zu müssen [3]). An diesem dritten Punkt zeigt es sich wiederum sehr deutlich, dass die Schrift für ihn nur einen abgeleiteten Wert hatte, dass sie ihm nur darum in Betracht kam, weil sie kraft ihrer Eigenschaft, vernünftig ausgelegt werden zu können, immer mit der Vernunft und der Gerechtigkeit übereinstimmte.

Diesem Resultat, dass die Schrift für Julian nur einen abgeleiteten sekundären Wert besessen hat, widerspricht auch nicht seine Äusserung Op. impf. III 49. 1330 CD. Denn diese Stelle

1) Vgl. a. a. O. Op. impf. I 107. 1155 C „Expositio sane, quam Pauli apostoli sermonibus admovisti, cum risu esset praetereunda, nisi Scripturarum terreret ignaros" u. a. Besonders bemerkenswert aber sind die 2 Stellen Op. impf. II 98. 1219 E „Frivolam sane expositionem in hoc loco tuam optimo iure despicerem, et inrepercussam praeterirem, quasi nimis humo cohaerentem, nisi vererer ne pellaciae magis quam constantiae crederetur." und I 27. 1090 DE „quae verba si eius personae sunt, quam venerari necesse est, defendantur explanationibus divinae congruentibus aequitati; sin autem non metuendo sunt auctore prolata etiam ineliquata pellantur;" die erste weil er darin unbewusst einem gewissen Gefühl der Schwäche Ausdruck giebt: die zweite, weil sie uns den völligen Subjektivismus Julians in dieser Beziehung in aller nur wünschbaren Deutlichkeit offenbart.

2) Op. impf. I 5. 1061 F „sed nos ad docendum quam sit veritas locuples cui credimus, illis quoque Scripturarum locis, quae intellectum sententiae elocutionum perplexitate velarunt, expositionis lucem solemus adferre."

3) Hier kommen neben den schon angeführten Stellen Op. impf. I 5. 1061 FG, II 144. 1243 A, IV 75. 1444 B noch besonders Op. impf. II 184. 1264 und II 216. 1280 C in Betracht. In der ersten führt Julian aus, wie sich Paulus Röm. 5. 12 nach Augustin hätte ausdrücken müssen und schliesst dann mit den Worten: „quod si pronuntiavisset, non vestrum dogma firmasset, sed omnes suas sententias subruisset Apostolus." Und ganz analog spricht er sich in der zweiten über eine der augustinischen Erklärung konsequente Fassung von Röm. 5. 19 so aus: „Quod si ita intulisset, non minus docebatur impia esse, quam inepta sententia." Somit entscheidet nur der jeweilige Inhalt über die Würdigkeit einer Schrift.

„Perspicis ne quibus testimoniis muniamur? Num aliqua sectamur ambigua? num aucupamur verba generalia? num aut debilibus aut involutis argumentis fidem tuemur? Exsecramur quod exsecratur Deus, intelligimus quod exponit Deus, disserimus quod disputavit Deus, credimus propter quod iuravit Deus" spricht, näher betrachtet, nicht von der Ebenbürtigkeit der Schrift mit der Vernunft, oder gar von ihrer Überordnung über dieselbe, sondern nur von der absonderlichen Evidenz eines bestimmten Schriftzeugnisses (Ez. 18. 1—30) für seine Lehre, welche in diesem Falle auch zweifellos statt hat. Und die weitere Anschauung, dass der Schriftinhalt durchaus vernünftig sein müsse, und dass deshalb jede einzelne Stelle vernünftig erklärt werden könne, wird in Op. impf. VI 16. 1618 f. „Nescio sane utrum hic iam coactus inopia, tam ineptum, tam imbecillum aliquid moliaris, ut dicas, nullis te quidem rationibus docere posse Adam bonum a Deo conditum, sed ad hoc credendum sola esse lectionis auctoritate contentum" dahin weiter ausgebaut, dass, weil in der Schrift nichts stehen könne, was nicht auch die Autorität der Vernunft für sich habe, sie auch mit keiner Wahrheit allein stehen könne.

Über seine Stellung zur Tradition hat sich Julian nur einmal ausgesprochen[1]), dafür aber hier so eingehend, dass wir dennoch daraus seine Grundanschauung mit völliger Sicherheit ermitteln können. Op. impf. IV 108. 1469 C bemerkt Julian, dass Augustin den Ambrosius nur deshalb als Zeugen für die commixtio diabolica angeführt habe, weil er kein diesbezügliches Zeugnis aus der Schrift habe vorbringen können, und weiter unten, dass Augustin eben dadurch, dass er in einer so wichtigen Sache nur „etliche Sprüchlein eines Bischofs" anführen könne, beweise, dass er keinen rechten Grund für seine Lehre habe[2]). Auch freut sich Julian darüber, wie er ironisch gegen Augustin bemerkt, dass dieser ihm in einer früheren Schrift die Last

1) Op. impf. IV 106—122, 1467—1485 bei Gelegenheit der Entgegnung auf das von Augustin de nupt. II 15. 284 C angeführte Ambrosiuszitat aus dessen uns nicht mehr erhaltenem Jesaiakommentar. Vgl. Förster: Ambrosius 1884. S. 99.

2) Op. impf. IV 111. 1471 „Mihi interim abunde sufficit, etiam per hoc ipsum probare, nusquam te in sacris litteris legisse quod credis, quod tu in tali caussa nihil praeter Episcopi, quas dicis dictiunculas protulisti;

solcher Autoritäten sehr viel leichter gemacht habe[1]). Man könnte hier versucht sein, anzunehmen, dass Julian den Wert der Tradition dem der Schrift gegenüber sehr gering anschlage, aber faktisch kehrt sich seine Ironie hier nicht gegen Ambrosius, sondern gegen Augustin, der, trotzdem er selbst einmal den Wert der Tradition in unmissverständlicher Weise sehr stark herabgesetzt habe, jetzt doch nichts Besseres vorzubringen wisse als ein Zeugnis aus ihr. Aber, so fügt Julian dann weiter hinzu, mit diesem Zeugnis hat es erst nicht einmal etwas auf sich, denn sowohl die Aussprüche des Ambrosius wie auch diejenigen anderer katholischer Männer, deren guten Ruf meine Gegner durch ihre Gemeinschaft zu beflecken trachten, können mittelst klaren und wohlwollenden Verständnisses wohl verteidigt werden[2]). Diese Väter haben eben deine Irrlehre noch nicht vor Augen gehabt und sich darum in manchen Punkten unvorsichtig ausgesprochen; man darf sie aber desshalb nicht zu Genossen der manichäischen Irrlehre machen, weil sie sonst deutlich das Gegenteil von derselben gelehrt haben; und ich will es darum nicht dulden, dass man ihren guten Ruf um einiger unvorsichtiger Äusserungen willen preisgiebt und in den Staub zieht[3]).

---

quibus si aliquid auctoratius potuisses offendere, ab his procul dubio temperasses."

1) Op. impf. IV 112. 1471 CD. „Sed bene quod nos onere talium personarum prior levasti. Nam in libro, quem ad Timasium contra liberum arbitrium texuisti, cum sanctus Pelagius venerabilium virorum tam Ambrosii quam Cypriani recordatus fuisset, qui liberum arbitrium in libris suis commendaverant, respondisti nulla te gravari auctoritate talium: ita ut diceres, eos processu vitae melioris, si quid male senserant, expiasse." Wahrscheinlich nimmt Julian hier auf Augustin: de natura et gratia § 71. XIII S. 195 DE Bezug: „quia solis canonicis debeo sine ulla recusatione consensum." vgl. Klasen S. 109. Doch lässt uns Julian eigentlich sowohl auf einen andern Zusammenhang wie auf einen andern Wortlaut schliessen, den ich aber mit aller Mühe nicht habe entdecken können.

2) Op. impf. IV 112. 1471 DE „Ceterum vel Ambrosii dicta, vel aliorum, quorum famam vestrorum nitimini maculare consortio, clara benignaque possunt ratione defendi." Allerdings gehört hier auch noch etwas Wohlwollen dazu.

3) Op. impf. IV 113. 1472 DE „Cum enim crebro laudaverint coniugia, et nullam in corporibus affectionem a diabolo insertam putarint, nec regno diaboli divina opera, id est, naturae membra subiecerint, sed et a Deo instituta coniugia ac benedictione donata, liberumque arbitrium, prout oppor-

Wenn noch jetzt einer von ihnen lebte, so würde er gewiss eine entschiedene Stellung euch gegenüber einnehmen und seine Worte vorsichtig abwägen (IV 114. 1473 F); oder ich könnte ihn doch wenigstens leicht zu dem Geständnis führen, dass sowohl die Manichäer als auch ihr Traduzianer durch die hellleuchtenden Strahlen der katholischen Vernunft zersprungen seit (IV 117 f 1477 f). Auch müsste sich der von euch angerufene Ambrosius schon deshalb gegen euch wenden, weil nach eurer Lehre eine Erbauung des Volkes unmöglich ist (IV 119. 1479). Wir haben deshalb das vollständige Recht, den Ambrosius von eurer Sippschaft zu unterscheiden (IV 120. 1480) [1]). Ich ergreife darum ebenso Partei für Ambrosius gegen Jovinian (IV 121. 1482 f) als für Jovinian gegen dich, den Manichäer Augustin (IV 122. 1484 f).

Das Resultat, das sich uns aus dieser längeren Erörterung über das Verhältnis von Vernunft und Tradition ergiebt, ist unzweifelhaft dasjenige, dass Julian die Vernunft über der Tradition steht, und dass die Aussprüche der Tradition für ihn nur desshalb wertvoll sind, weil sie mit der Vernunft übereinstimmen [2]). Dagegen fehlt jegliche prinzipielle Erörterung über das Verhältnis der Tradition zur Schrift oder umgekehrt; denn die oben erwähnte Stelle: „quibus si aliquid auctoratius potuisses offendere, ab his procul dubio temperasses" (IV 111. 1471 C) hat, wie wir gesehen haben, eine so starke ironische Färbung gegen Augustin, dass man schlechterdings nichts Sicheres über die betreffende Anschauung Julians daraus entnehmen kann. Ob er nun aber auch die Tradition prinzipiell der Schrift bei- oder untergeordnet hat [3]),

---

tunitas adtulit, explicarint; humanum est, ut non stare in societate vestri sceleris iudicentur, si in scripturis illorum aut ambigue, aut negligenter quaepiam collocata deprehenditis."

1) Es ist zu beachten, dass Julian nicht die Echtheit dieser Stelle bestreitet (vgl. IV 107. Aug. 1469 CD), sondern nur ihre positive Aussage durch die Konsequenz anderer ambrosianischer Sprüche zu entkräften sucht. Vgl. IV 21. 1407 F.

2) Op. impf. IV 113. 1473 F „Neque enim habuerunt illi (catholici viri) intentionem, aut damnandi nuptias, aut liberum arbitrium denegandi, vel innocentiam sauciandi: quam si habuissent, non vestrum dogma firmassent, sed honorem officii perdidissent."

3) Nach Op. impf. III 178. 1378 „quod semper a catholicis ita expositum est, ut non ad naturae infamiam, sed ad consuetudinis referretur invidiam," wo er der traditionellen Auslegung von Röm. 7. 15. 18 ebensoviel Wert bei-

Thatsache ist das, dass er viel seltener auf ihr Zeugnis zu sprechen kommt [1]).

Wenn wir nun diese beiden Resultate, die sich uns inbetreff der Stellung Julians zur Schrift und zur Tradition ergeben haben, mit einander vergleichen, so zeigt es sich uns auf den ersten Blick, dass für ihn nach beiden Seiten hin dieselben Grundsätze massgebend waren. Ordnete er die Schrift der Vernunft unter, so auch die Tradition, und hatten die Aussprüche der Tradition für ihn nur einen Wert, weil und insofern sie mit der Vernunft übereinstimmten, so auch die Aussprüche der Schrift [2]).

Nachdem unsere bisherige Untersuchung das Resultat festgestellt hat, dass die Schrift und die Tradition für Julian immer nur einen sekundären, aus ihrer Übereinstimmung mit der Vernunft abgeleiteten Wert besessen haben, so erübrigt es uns nun nur noch nachzuweisen, dass er dieselben parallel mit der Vernunft als einheitliche und in sich vollkommen übereinstimmende Grössen gefasst hat. Ganz ähnlich wie Op. impf. II 22. 1186 f „Haereat igitur hoc maxime prudentis animo lectoris, omnibus scripturis sacris solum illud, quod in honorem Dei catholici sapiunt, contineri, sicut frequentium sententiarum luce illustratur: et sicubi durior elocutio moverit quaestionem, certum quidem esse, non ibi id quod iniustum est, loci illius auctorem sapuisse; secundum id autem debere intelligi, quod et ratio perspicua et aliorum locorum, in quibus non est ambiguitas, splendor aperu-

---

zulegen scheint als dieser Stelle selbst und nach Op. impf. III 111. 1348 EF „Omitto ea quae tam Scripturae sanctae, quas Prophetae, quas Evangelistae, quas Apostoli protulerunt, quam disputatores catholica sanitate fulgentes, Johannes, Basilius, Theodorus, et horum similes commendaverunt, multo esse maiorem laborem committere crimina, quam cavere“ und Op. impf. IV 113. 1472 EF „Quomodo enim non praeiudicat scripturis sanctis, quod omnes haereses aliquibus se earum testimoniis occulunt ac nituntur tueri: ita etiam catholicorum virorum famam propter quaepiam incautius fusa, non patiemur addici“ ist das erstere wahrscheinlich.

1) Julian bringt im ganzen nur 3 Väterzitate bei als Belege für seine Lehre (Augustin in den antiiulianischen Schriften 238), 2 aus der verlorenen Schrift des Basilius adv. Manichaeos c. Jul. I 16. 625 f. und c. Jul. I 17. 626 E—G und 1 aus der ebenfalls verlorenen Homilia ad Neophytos des Johannes Chrysostomus c. Jul. I 21. 630.

2) Ebenso auch Wörter S. 197 not. 4 und S. 207.

erit" über zweifelhafte Aussprüche der Schrift spricht er sich Op. impf. IV 113. 1472 DE (siehe oben S. 107 not. 3) über solche der Tradition dahin aus, dass, wenn Ambrosius ein und das anderemal die Ehe als göttliche Ordnung gelobt und den freien Willen bekannt habe, er unmöglich auch die Erbsünde könne gelehrt haben; denn diese widersprach ja nach der Ansicht Julians seinen obigen Äusserungen, und etwas Widersprechendes konnte doch Ambrosius nicht gelehrt haben. Wenn daher auch einige Zeugnisse solcher katholischer Männer der Lehre von der Erbsünde günstig zu sein schienen, so konnte dies doch eben der Natur der Sache nach nichts anderes sein als ein blosser täuschender Schein. Das heisst, es galt für Julian die Voraussetzung, dass, weil die Schrift oder die Tradition in einem oder dem andern Punkte mit der Vernunft oder sagen wir genauer mit seiner vernünftigen Lehre übereinstimmten, sie dies auch in allen andern Punkten thaten, und thaten sie es einmal nicht von selbst, so musste man eben das Nötige dazu beitragen, dass sie es thaten. So behandelte Julian die Schrift und die Tradition prinzipiell wie einen Gesetzeskodex, in dem überall die gleichen Begriffe und die gleichen Anschauungen gelten.

2. Julian als Exeget.

Im folgenden haben wir nun noch die exegetischen Leistungen Julians zu würdigen, das heisst, wir haben zu untersuchen, ob und inwieweit seine hermeneutischen Grundsätze und ihre Anwendung im einzelnen durch den oben festgestellten Kanon, dass die Schrift in jedem Falle vernünftig ausgelegt werden könne, beeinflusst worden sind. Um aber die Darstellung dieser Partie möglichst übersichtlich, lebensvoll und fruchtbar zu machen, beginnen wir mit einigen allgemeinen Vorbemerkungen; sodann bringen wir zwei interessante, für die Erkenntnis seiner Lehre wertvolle Proben seiner Exegese, die eine im Auszug, die andere in freier Übersetzung, und drittens stellen wir seine exegetischen Grundsätze in ihrer Gesamtheit dar, um dann zum Schlusse an Hand dieses ganzen Materials die oben aufgeworfene Frage zu beantworten. Dabei werden wir auch über das Verhältnis Julians zu Theodor von Mopsvestia einiges zu bemerken Gelegenheit haben.

1. Julian hat, wie wir aus seinen Zitaten ermitteln können, den Kanon der heiligen Schrift in dem Umfang anerkannt, den die Bestimmungen der Synoden von Hippo (393) und Karthago (397) dem Athanasius folgend festgestellt haben [1]), und der durch Bestimmungen der römischen Päpste wie des Innozenz völlig sanktioniert wurde [2]); und er anerkennt damit auch sämtliche von der Kirche rezipierten alttestamentlichen Apokryphen [3]). Und wenn er Op. impf. III 202. 1391 Baruch 4. 4 als Phrophetenwort zitiert, so hat er damit, wie ein Blick auf den athanasianischen Kanon des 39. Festbriefes vom Jahre 367 [4]) zeigt, dieses Buch als Anhang zum Propheten Jeremia gekannt, und der Kanon von Hippo und Karthago hat somit unter dem Titel Jeremia auch seine verschiedenen Anhänge mitbegriffen. Er fasst die Schrift bald als Ganzes, bald als Zusammenstellung einzelner Bücher, bald als heilige Sammlung auf und bezeichnet sie demgemäss bald als Scriptura, bald als Scripturae sanctae resp. sacrae, bald als stemma sacrum und im Gegensatz zu diesem letzteren bezeichnet er Bücher, die um bestimmter Gründe willen von ihr ausgeschlossen werden müssen, als notha oder degenerantia. Wenn uns ferner bei ihm der Ausdruck sacra volumina begegnet, so ist dieser von ihrer Form als Ganzem, wie der sanctae paginae von ihrer Form als Teil hergenommen. Er teilt den Kanon in die 4 Abschnitte: Gesetz, Propheten, Evangelium und Apostel ein, gelegentlich redet er auch nur von Gesetz und Evangelium. Er betont sowohl die menschliche als die göttliche Seite an der Schrift, erstere besonders bei dem Abschnitt der Apostel. Er hat auch schon eine Kapiteleinteilung, wenigstens für den Römerbrief nachweisbar [5]). Besonders der Apostel Paulus erhält zahlreiche Epitheta ornantia. Was sodann seine gelehrten Kenntnisse über die Schrift und ihre Erklärung betrifft, so beschränkt sich das,

---

1) Vgl. Preuschen: Analecta S. 162 f.

2) Vgl. a. a. O. Ep. VI ad Exsuperium Tolosanum c. 7. Mansi IV S. 1040 f.

3) Doch zeigt Op. impf. IV 135. 1498 DE, dass er noch von einem Wertunterschied derselben von den sonstigen Schriften (des A. Ts.) weiss.

4) Vgl. Preuschen: Analecta S. 145. l. 25 f. „εἶτα Ἡσαΐας, Ἰερεμίας καὶ σὺν αὐτῷ Βαρούχ, Θρῆνοι καὶ ἐπιστολή . . ."

5) Op. impf. I 69. 1123 D. Röm. 6. 19 „post duo capita fortasse subiungit." Röm 7. 5.

was wir davon noch besitzen, darauf, dass er mit anderen Sirach oder Philo für die eventuellen Verfasser des Buches der Weisheit erklärt [1]), und dass er zu I. Co. 15. 29 bemerkt, dass andere diese Stelle von einer wirklichen Taufe über den Toten verstanden hätten [2]).

2. Haben diese Ausführungen für uns mehr nur ein allgemeines Interesse, so führt uns nun seine Erklärung von Röm. 4. 18 — 6. 19 [3]) und I. Co. 15. 22 [4]) mitten in die zu behandelnde Frage hinein. Beide lassen uns in vorzüglicher Weise die Sorgfältigkeit seiner Einzelarbeit erkennen; dazu aber sind sie für uns wertvoll als eine Zusammenfassung seiner wichtigsten Grundanschauungen und insbesondere die zweite als ein Beleg für die sophistische Raffiniertheit, mit der er seine Gedanken in die Schrift hineinlesen konnte.

Paulus schreibt zu der Zeit an die Römer, als die Kirche sich schon aus Heiden und Juden zusammenzusetzen begonnen hatte; und sein ganzer Brief geht darauf aus, sowohl den Juden ihren Hochmut, als den Heiden ihre Entschuldigung zu nehmen, indem er beide Völker darauf hinweist, dass keines einen Vorzug vor dem andern habe, sondern dass jedes der Gnade Christi gleich viel verdanke (II 151). An unserer Stelle hat es nun Paulus aber allein mit den Juden zu thun, die die Gläubigen aus den Heiden ohne Beschneidung nicht in ihre Gemeinschaft aufnehmen wollten, und er zeigt ihnen bei der Einsetzung der Beschneidung, dass dieselbe mit der Gerechtigkeit eines Menschen nichts zu thun habe (c. 152). Vielmehr geht nach Julian aus

1) Op. impf. IV 123. 1137 FG „Nisi superest ut illos Hebraeos, Sirach, vel Philonem, qui libri ipsius qui Sapientia dicitur, auctores incerta opinione creduntur, dicas fuisse Manichaeos."

2) Op. impf. VI 28. 1690 D „Natus hinc error aliquorum est, putantium inter exordia Evangelii eum morem fuisse, quo adstantes pro cadaveribus profiterentur, et aqua baptismatis etiam defunctorum membra perfunderent: quod apparet de imperitia contigisse." Vgl. dazu Meyer-Heinrici 7. Auflage 1888. S. 462 ff. Er selbst erklärt diese Stelle wie folgt: „Hoc enim quod ait Apostolus, „baptizantur pro mortuis", nihil aliud indicat, quam illud quod ad Romanos dixit „Consepulti illi sumus per baptisma in mortem:" id est, Qua gratia, tali ad baptismatis susceptionem animo accedimus, ut membra nostra mortificemus in posterum, et pro mortuis omnino degamus, si spes non est, quia post mortem vivamus?"

3) Op. impf. II 151 ff. 1247 ff.

4) Op. impf. VI 31. 1675.

Röm. 4. 13—25 hervor, dass die Erbschaft an den Glauben gebunden sei, dass somit alle, welche wie Abraham glaubten (c. 155. qui fidem Abrahae paria de Dei virtutibus credendo restituunt), Heiden wie Juden Erben werden könnten. Die Verheissung beziehe sich also nicht auf die verstümmelten Leiber, sondern auf die durch Rechtschaffenheit ausgezeichneten Geister. Und da zudem der Apostel v. 25 deutlich sage, dass Christus für unsere vielen Sünden gestorben sei, aber nicht von einer fremden und uralten Sünde rede, so sei klar, dass er nicht entfernt an die manichäische Erbsünde glaube (c. 153—164). Röm. 5. 1 f. fordere nun der Apostel die Gläubigen auf, ihrem Mittler für seine grossen Gaben, für die Befreiung von Schuld und die eröffnete Aussicht auf die Herrlichkeit Gottes zu preisen (c. 165), und erinnere sie Röm. 5. 3—5 daran, ein wie wertvoller Trost die christliche Philosophie schon jetzt sei (quid conferat fidelibus philosophia Christiana c. 166), und wie sie zusammen mit dem Zeugnis des heiligen Geistes für die Wirklichkeit der Verheissungen Gottes es uns leicht mache, alle irdischen Güter und Übel für Nebensachen zu halten (c. 167 f.); und da uns Christus durch seinen Kreuzestod für uns Nichtswürdige seine grosse Liebe erzeigt habe, so hätten wir nun als Gerechtfertigte eine um so gegründetere Hoffnung auf die ewigen Freuden. Röm. 5. 6—11. c. 169—172.

In der nun folgenden eingehenden Erklärung von Röm. 5. 12—21 ist es Julian hauptsächlich darum zu thun, durch die Konsequenz seiner eigenen Erklärung die Unhaltbarkeit der entgegengesetzten augustinischen Auslegung nachzuweisen. Der Apostel greift hier, so erklärt Julian, den Übermut der Juden an, die da meinen, dass ihnen die Gnade nicht so notwendig sei wie den Heiden, und er weist sie darum auf die grosse Macht und Verbreitung der Sünde und auf die Grösse der vergebenden Gnade Christi hin. Das „in quo" v. 12 erklärt er in Analogie von Ps. 119. 9 richtig als „per quod" [1]); das heisst der Tod,

1) Es ist auffallend, dass, während die griechischen Hss hier sämtlich ἐφ' ᾧ lesen, die lateinischen Versionen dafür sämtlich „in quo" bieten. Besonders auffallend ist dies aber bei Julian, der sich auf diese Lesart ganz vorzüglich hätte berufen können, und der sich längere Zeit bei Theodor von Mopsvestia aufgehalten hat, der, wie wir aus den Fragmenten seiner Erklärung zum Römerbrief (5. 12 Fritzsche S. 52) wissen, auch ἐφ' ᾗ las.

nämlich der Straftod sei zu den Vielen — alle hier wie sonst für viele — hindurch gedrungen, weil sie alle durch ihren eigenen freien Willen gesündigt hätten (c. 172—177). Nach v. 13 f. muss man die Zeit vor und unter dem Gesetz genau unterscheiden, da die Menschen dort nur sündigten, hier dagegen übertraten, weil hier zu dem Gebot der Vernunft noch das des Gesetzes hinzugekommen war; doch traf der Tod die Sünder sowohl vor als unter dem Gesetz[1]) (c. 185—187).

Wenn Paulus Adam den Typus des Zukünftigen nennt, so thut er es im Hinblick auf seinen Gegensatz, den menschgewordenen Christus, als die grösste Norm der Gerechtigkeit. Adam ist aber deshalb das grösste Vorbild der Sünde, weil die väterliche Autorität grösser ist als die mütterliche (c. 188—190). Wie diese Unterscheidung von Sünde und Übertretung (c. 191—194), so spricht überhaupt der ganze Zusammenhang von v. 12—14 gegen die Lehre von der Erbsünde (c. 194—203). — Wenn der Apostel v. 15 davon redet, dass die Zahl der durch die Gnade Geretteten grösser sei, als die derjenigen, welche durch die Sünde zu Grunde gehen[2]), so kann er auch damit unmöglich an die Lehre von der Erbsünde gedacht haben, da aus ihr ja das gerade Gegenteil erfolgen würde (c. 204—208), vielmehr weist er damit darauf hin, dass nur die Juden Genossen der Übertretung Adams geworden seien; und wenn man die Tausende der Christen aus den Heiden mit dem einzigen Volke der Juden vergleicht, so erkennt man auch sofort, dass die Wirksamkeit der Gnade Christi wirklich viel grösser ist, als es die der Sünde Adams war (c. 209). In v. 16 setzt nun Paulus diese Vergleichung der Gnade und der Sünde zum Lobe der Gnade fort und zeigt, dass, während einzelne schwere Sünden den Menschen schon stark verletzen und verdammen können, die Gnade alle an der Sünde todwund Darniederliegenden mit einem Male durch ihre Kraft rette[3]) (c. 210

---

1) Wohl berührt sich die theodorische Erklärung dieser Stelle ziemlich nahe mit derjenigen Julians; aber doch findet sich der scharfsinnige Gedanke Julians, die Sünde Adams mit der Sünde unter dem Gesetz zu parallelisieren, bei Theodor nicht. Vgl. Fritzsche S. 51 f.

2) Julian liest hier mit Vulgata, Itala, Ambrosiaster, Sedulius, „in plures" gegenüber Augustin, der sich für seine Lesart „in multos" auf den griechischen Text beruft.

3) Julian reflektiert hier im Gegensatz zu Theodor (v. 16 Fritzsche

bis 213). v. 17 führt er sodann das Begonnene nur konsequent weiter aus, dass nämlich die Nachahmung Adams vom ewigen Tode, die Nachahmung Christi dagegen vom ewigen Leben gefolgt werde [1]) (c. 214 f.). Diese Frage löst der Apostel vollends in v. 18 f., indem er zeigt, dass es sich hierbei einzig um Gehorsam oder Ungehorsam handle (c. 215 f.), und v. 20 f. ist Julian eine erwünschte Bestätigung dessen, dass seine Auslegung der wahren apostolischen Lehre entspricht (c. 217—222.)

Sehr gut weiss Julian nun auch den Übergang zu Röm. 6. 1 ff. zu vermitteln. Der Apostel sehe, dass, wenn man dazu berechtigt sei, das Verdienst einer Sache nach ihrem Ausgang zu beurteilen, und nun die Menge der Sünden Ursache sei für das Zuströmen der Gnade, ihm dann leicht der Einwurf gemacht werden könne, man müsse also darauf los sündigen, damit nicht etwa die Fülle der Gnade abnehme, und er trete nun dieser Meinung im folgenden auf das entschiedenste entgegen. Wir haben uns nämlich bei der Taufe dazu verpflichtet, so führt Julian zu Röm. 6. 1—4 weiter aus, der Welt und der Sünde zu entsagen, und nur wenn wir diesem Gelübde nachkommen (v. 5—7) und demgemäss die Fehler unseres freien Willens abtöten, können wir der ewigen Herrlichkeit teilhaftig werden (c. 222—224); und zwar soll das nicht erst allmählich, sondern auf einmal geschehen (v. 8—11. c. 225). Wenn der Apostel aber v. 12 den Römern befiehlt, sich der Sünde zu enthalten, so liegt doch wohl damit schon auf der Hand, dass er nicht an eine Natursünde denkt (v. 12. c. 226). v. 13 f. ermahnt er die Gläubigen zu treuerem, dankbarem Dienst gegen Gott (c. 227) [2]). Röm. 6. 15 f. begegnet

S. 53) nicht darauf, dass die Gnade auch die früheren Menschen von ihrer Schuld befreit habe.

1) Hier zeigt sich wiederum eine auffallende Differenz mit Theodor darin, dass Julian den Tod der Sünde als einen ewigen Straftod, Theodor dagegen als den zeitlich beschränkten leiblichen Tod auffasst. Fritzsche v. 17. S. 53.

2) Es ist hier der Ort, auf den grossen Unterschied zwischen Julian und Theodor in dem ganzen Tenor ihrer Auslegung aufmerksam zu machen. Für Julian hat der Gläubige in der Taufe wirklich entsagt und er kann und soll schon jetzt sündlos leben. Für Theodor dagegen ist die Taufe blosser Typus, ein sündloses Leben ist hienieden noch unmöglich, der Apostel verlangt auch darum jetzt erst Nachahmung des gerechten Lebens und noch nicht dieses selbst; wie dies bei seiner Erklärung von Röm. 6. 12—14 am besten zu

dem Einwand, dass man ruhig weiter sündigen könne, weil man unter der Gnade stehe, nochmals und zwar jetzt mit dem Hinweis darauf, dass man, wenn man der Tugend nicht mehr gehorche, wieder zum Knecht der Sünde werde (c. 228 f), und v. 17 f. dankt für den bisherigen Gehorsam der Römer (c. 230 f). Ganz besonders wichtig aber ist v. 19 (c. 232). Hier will der Apostel den Menschen zeigen, wie leicht es sei, der Tugend zu folgen. Er verlangt nichts Absonderliches und Ausgezeichnetes, das den Menschen zu schwer sein könnte, sondern nur das fordert er, dass sie jetzt ebenso eifrig seien für die Tugend, wie früher für die Sünde und bemerkt, dass schon ein solcher beschränkter Eifer genüge (sufficit. c. 233) [1]). Das Resultat dieser ganzen Auslegung ist, dass Paulus nichts wider die Heiligkeit und die Vernunft gelehrt habe, dass somit die unmenschliche, wahnsinnige und ungerechte traduzianische Lehre dahinfalle, da weder die Vernunft noch die Schrift sie beschütze.

Den gleichen Zweck, dem Augustin eine seiner wichtigsten Belegstellen für die Lehre von der Erbsünde aus den Händen zu winden, verfolgt auch die Erklärung von I Co. 15. 22, die wir wegen ihrer besonderen Kürze und Prägnanz hier in freier Übersetzung vollständig mitteilen wollen.

„Als Paulus über die Auferstehung der Todten redete, sagte er: „Wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle zum Leben kommen." Dieses Zeugnis nun hast du für dich in Beschlag genommen. Aber was hat das in aller Welt mit der Erbsünde zu thun, wenn Paulus sagt, dass in Adam alle Menschen sterben? Adam ist der Name eines Menschen und die Erbsünde das Kennzeichen der manichäischen Seuche. Du müsstest denn behaupten, Adam sei und bedeute nichts anderes als Sünde; denn

---

Tage tritt. „*Θαυμασιώτατον δὲ αὐτοῦ τὸ· ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας, δεικνύντος ὅτι οὐ τὸ πρᾶγμα παρ' αὐτῶν ἀπαιτεῖ, ἀλλὰ τὴν κατὰ τὸ δυνατὸν μίμησιν· ζῶντες μὲν γὰρ ἐκ νεκρῶν τότε ἔσονται, νυνὶ δὲ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντές φησιν ἀντὶ τοῦ κατὰ τὸ δυνατὸν ἐκεῖνο μιμούμενοι.* Fritzsche S. 56. Meines Erachtens liegt bei Theodor folgende Proportion vor. *Προφητεία: Χριστός = βαπτισμός: ἀνάστασις = τύπος: πλήρωσις.*

1) Diese Ausführung mit dem „sufficit" am Schluss erinnert stark an gewisse Erörterungen der neueren katholischen Moraltheologie, wo dasselbe sufficit ebenfalls eine grosse Rolle spielt. Vgl. Paulsen: System der Ethik. 2. Aufl. 1891. S. 133.

nur so könnte der Schein entstehen, als ob der Apostel damit erklärt habe, dass alle Menschen in der Sünde stürben. Aber das ist doch offenbar Unsinn. Was ist überhaupt neues daran, wenn der Apostel sagt: „In Adam sterben alle Menschen, und in Christus werden alle zum Leben kommen", wenn doch das Wort Adam, wie übrigens die Erklärung des Paulus selbst ausdrückt, im Hebräischen nichts anderes bezeichnet als den Menschen; damit sagt Paulus ja doch nichts anderes als: „Diejenigen, welche ihrer menschlichen Natur nach sterben, werden durch die Kraft Christi von den Todten auferweckt." Wer diese Thatsache leugnet, ist verrückt. Durch die Kraft desselben Urhebers nämlich, der in diesem Leben Fruchtbarkeit und Sterblichkeit eingesetzt hat, werden dereinst alle aus ihren Gräbern auferweckt, „damit Jeder sein Teil vom Leibesleben her abbekomme, wo seine Thaten hingingen, es sei gut oder böse." Sodann (frage ich dich), hat Paulus mit diesem Wort: „Wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christo alle zum Leben kommen", nach dir den leiblichen Tod gemeint, der die Gerechten wie die Ungerechten trifft, oder den Straftod, der allein dem Teufel und den Gottlosen bestimmt ist? Wenn nach dir der Apostel diesen natürlichen Tod gemeint hat, der in den Heiligen sogar köstlich ist, der nicht allein Guten und Schlechten, sondern auch Mensch und Vieh gleichermassen zustösst, nun so hat er offenbar mit dem Namen Adam die menschliche Natur, mit dem Namen Christi aber die Machtfülle des Schöpfers und Auferweckers bezeichnet. Wenn du aber in dem Worte: „In Adam sterben alle" die Sünde, und nicht die Natur verstehen willst, so giebt es eine (zweite) ebenso klare als sichere Erklärung; er hat dann nämlich gesagt, wie alle, das heisst viele, durch die Nachahmung Adams sterben, so werden alle, das heisst viele, durch die Nachahmung Christi gerettet. Entweder also hat Paulus von dem gemeinsamen Tode geredet und dann die Natur gemeint, oder aber er hat von der Sünde geredet und dann die Nachahmung beschuldigt. Denn so fügte er auch wenige (Kapitel) später hinzu: „Wie wir getragen haben das Bild des Irdischen, so werden wir auch tragen das Bild jenes Himmlischen." Er hätte aber doch nicht von einem Gebot der Bildaufnahme reden können, wenn er geglaubt hätte, dass jedes der beiden in der Naturanlage der Menschen gesetzt sei, (dieses bei diesem und jenes bei jenem)."

3. Die bisherigen Ausführungen haben uns gezeigt, dass es vor allem die dunkeln, schwierigen und zweideutigen Stellen sind, mit deren Auslegung sich Julian beschäftigt, und dass er dieselben darum seiner Erklärung unterzieht, weil sie ihm von seinen Gegnern entgegengehalten werden. Sodann haben wir auch bei der Betrachtung der beiden Proben seiner Exegese Gelegenheit gehabt, einiges über seine hermeneutischen Grundanschauungen zu erfahren. Doch kann uns trotzdem erst eine zusammenfassende Gesamtdarstellung der Grundsätze seiner Erklärung ein wirklich begründetes Urteil über seine exegetischen Leistungen ermöglichen.

Julian betont, dass in manchen Fällen schon die betreffende Stelle selbst bei genauer Beachtung ihrer Wortfolge eine Auslegung ausschliesse und eine andere indiziere [1]); aber er weiss doch auch, dass dieselbe nur dann wirklich sachgemäss ausgelegt werden kann, wenn ihr Zusammenhang direkt oder indirekt beigezogen wird, das heisst, wenn entweder der ganze Kontext zusammenhängend erklärt oder doch die Situation der Stelle genügend klar gelegt wird. Der ersten Forderung entsprechen die zahlreichen, teilweise von uns schon mitgeteilten längeren exegetischen Ausführungen [2]), der letzteren die zahlreichen einleitenden Kapitel zu diesen [3]), sowie die sehr interessante Auslegung von Mt. 12. 38 [4]), die ich darum sowie wegen ihrer Klarheit und Knappheit hier mitteilen will. „Du irrst", so bemerkt er dem Augustin, „der Herr redet hier nicht von zwei verschiedenen Willen, sondern von seiner Person; denn trotzdem er den Juden unzählige Wohlthaten erwies, hörten sie nicht auf, ihn zu verläumden: und da sie seinen Werken nicht beizukommen vermochten, sie vielmehr selbst preisen mussten, so suchten sie

---

1) Op. impf. I 108. 1156 C zu Röm. 6. 21. „Verum ipse tibi verborum eius ordo renititur." II 63. 1207 macht er in durchaus richtiger Weise zu Röm. 5. 12 auf die Parallele von Sünde und Tod bei Adam und allen anderen Menschen aufmerksam vgl. II 182. 1264.

2) Vgl. ausser diesen noch die Auslegung von Sap. 11. 24—12. 22 Op. impf. IV 123—134. 1486—1499 und von I Co. 15. 12—57 Op. impf. VI 31—41. 1675—1699.

3) Vgl. a. a. O. Op. impf. I 131 f. 1166 f., II 151 f. 1247 f.

4) Op. impf. V 21. 1526 D—F.

ihn zu verhöhnen unter dem Vorwand: er sei ein Samaritaner und dazu noch von einem Teufel, ja von Beelzebub selbst besessen. Da nun sagte ihnen der Herr: „Schaffet entweder einen guten Baum, so sind seine Früchte gut; oder schaffet einen schlechten Baum, so sind seine Früchte schlecht, denn an seinen Früchten wird der Baum erkannt"; das heisst, tadelt entweder meine Werke, — aber die fliehenden Krankheiten und die wiederkehrenden Gesundheiten bezeugen sie als gut, — um so meine Gottlosigkeit durch ihr Zeugnis vollends zu bestätigen; oder wenn ihr diese grossen Wohlthaten nicht zu verunglimpfen wagt, so gebt mir dem guten Baum das Zeugnis meiner Früchte und liebt den Wohlthäter, dessen Wohlthaten ihr preist. Hier also befiehlt Christus, dass man seine Person an seinen Werken erkenne; und dies haben wir billig für unsere Lehre in Anspruch genommen, dass nämlich auch die Natur und die Ehe nach der Qualität ihrer Früchte zu beurteilen sei, sodass, wenn von ihnen das Gift des Verbrechens ausfliesst, sie, die Wurzel selbst, auch als verbrecherisch gerichtet werde."

Damit aber, dass jede Stelle im Zusammenhang mit ihrem Kontext erklärt werden soll, hängt die weitere Forderung eng zusammen, dass jede dunkle oder zweideutige Stelle, deren Sinn nicht mit unfehlbarer Gewissheit aus dem Kontext entnommen werden kann, oder auch nur zur Bestätigung der aus ihm gewonnenen Erklärung, mit Hülfe anderer, entsprechender deutlicherer Stellen ausgelegt werden soll[1]). Hier ist in erster Linie darauf aufmerksam zu machen, dass Julian zur Bestätigung seiner Auslegung von Röm. 9. 22—24 II Tim. 2. 20 f. anführt, um zu erhärten, dass es nach dem Apostel nicht bei Gott, sondern bei jedem einzelnen stehe, ob er ein Gefäss zur Ehre oder zur Unehre sei, und kurz darauf zur Bestätigung der gesamten Auslegung von Röm. 9. 20—24 auf ihre Grundstelle Jes. 45. 8—13 eingeht[2]). Hierher gehört es auch, wenn er die Stelle Mt. 5. 45, die Augustin für seine Lehre von der Erbsünde verwendete, mit Hülfe von Ez. 18. 32, Röm. 2. 4, Act. 14. 17 richtiger so auslegt,

1) Op. impf. II 22. 1186 f „sicubi durior elocutio moverit quaestionem ... secundum id ... debere intelligi, quod et ratio perspicua et aliorum locorum, in quibus non est ambiguitas, splendor aperuerit."

2) Op. impf. I 134 f. 1170 f. 138—141. 1172–75.

dass Gott die Bösen darum erhalte, damit sie durch seine Langmut zur Busse geführt würden [1]).

Sehr nahe verwandt mit dieser Forderung ist diejenige, dass der Sprachgebrauch der Schrift beobachtet werden soll. Ja es ist im einzelnen Fall kaum möglich zu entscheiden, welcher von den beiden eigentlich entsprochen werden soll. Hier sind nach ihm hauptsächlich zwei grosse Regeln zu beachten.

1. Wo dadurch, dass ein Wort verschiedene Begriffe bezeichnet, eine Schwierigkeit entsteht, muss man an Hand der Vernunft untersuchen, welchen von den verschiedenen Begriffen das betreffende Wort nun bezeichnet [2]). So ergeht er sich zu Joh. 8. 33 in einer langen Erörterung über die verschiedenen Begriffe von Freiheit und zeigt, dass hier nicht die Willensfreiheit verstanden sein könne, sondern die Freiheit von Schuld [3]).

2. Da, wo es zweifelhaft ist, ob eine Stelle eigentlich oder uneigentlich verstanden werden soll, muss man sich an Hand der Vernunft und des aus anderweitigen Stellen bekannten Glaubens des betreffenden Verfassers für das eine oder das andere entscheiden [4]). So ist Hebr. 2. 11 — im Falle, dass die Stelle überhaupt von Adam, statt von Gott verstanden werden könnte, — da von dem Ursprung aus Einem die Rede ist, unzweifelhaft uneigentlich zu verstehen, da niemand daran zweifelt, dass zur Zeugung zwei Personen, d. h. Vater und Mutter gehören; Röm. 5. 12 dagegen ist ebenso unzweifelhaft uneigentlich zu verstehen, da hier von dem Übergang der Sünde durch Einen die Rede ist, und niemand daran zweifelt, dass die Sünde sich nur durch Nach-

---

1) Op. impf. V 64. 1581.

2) Op. impf. I 69. 1123 E „Et ideo ubi verborum communitas ingerit quaestionem, adhibeatur regula rationis, ad cuius aequalitatem, quae putabantur deflexisse, tendantur." I 87. 1139 AB „Dividantur ergo caussae ne res multum distantes confundantur nominis communione."

3) I 87. 1139 AB.

4) Op. impf. III 87. 1336 EF: „alia sunt, quae abusive, alia quae proprie dicimus: ergo ea quae sunt propria, appellationes suas sine dispendio largiuntur; ea vero quae per usurpationem dicuntur, principalibus rebus videlicet propriis, definitionum suarum praeiudicia non sinuntur invehere." Vgl. III 92. 1339 A . . „res obscoenas et Dei iustitiam criminantes, tam ancipitibus Augustinus nititur confirmare sententiis, ut eas contra se proprie, pro se autem precario sonare fateatur."

ahmung verpflanzen kann und hierzu Einer auch vollauf genügt [1]). In Röm. 5. 12 ist ferner auch das „omnes" eigentlich zu verstehen, und es bleibt damit kein Raum für eine Erbsünde [2]); und ebenso ist in Röm. 5. 13 das „usque ad legem" eigentlich zu verstehen, da mit dem Eintritt des Gesetzes die Sünde aufgehört und die Übertretung an ihre Stelle getreten ist [3]). Uneigentlich sind nach ihm vor allem die Stellen zu verstehen, die, eigentlich verstanden, die menschliche Natur als sündig beschuldigen würden. So meint Paulus, wenn er I Co. 15. 50 erklärt, dass Fleisch und Blut das Himmelreich nicht ererben können, nicht Fleisch und Blut — denn wo bliebe dann die Auferstehung — sondern die Laster (wohl eigentlich die lasterhaften Menschen) [4]), oder wenn er Röm. 7. 24 f. von dem Leib des Todes redet, von dem der Mensch durch die Gnade Gottes in Christo befreit werden müsse, so meint er auch damit nicht den menschlichen Leib, sondern die Sünden, die der Mensch begangen hat [5]), wie er denn a. a. O. die Laster der Kolosser (Col. 3. 5 f) ihre Glieder nennt [6]). Und wenn Augustin sich auf Sap. 12. 10 b 11 beruft, wo das Volk der Kanaaniter als erzböse und ihre Schlechtigkeit als eine natürliche bezeichnet wird, so ergiebt sich aus dem ganzen Zusammenhang, der sie der verschiedensten bösen Werke und durchgängiger Unbussfertigkeit bezichtigt, dass Augustin hier irrt und der heilige Verfasser hier nur dem Gebrauche folgt, sogar die Natur zu beschuldigen, um damit die Schändlichkeit des verkehrten Willens noch mehr bloss zu stellen [7]). Wichtig ist diese Unterscheidung Julian ferner für die Erklärung von I Joh. 2. 15—17, da nämlich diese Stelle, eigentlich verstanden, die Schöpfung der Welt von Gott bestreiten würde. Da Johannes aber diesen Glaubenssatz sowohl in seinem Evangelium als sonst in seinen Briefen ausdrücklich bezeugt, so muss man annehmen, dass er hier mit dem Namen der Substanz nur die masslose Begierde (nach ihr) habe bezeichnen wollen [8]), ebenso wie auch Christus, wenn er Lc. 14. 26

1) Op. impf. III 87—91. 1336—38.
2) Op. impf. II 176. f. 1261.
3) Op. impf. II 70. 1210 f.
4) Op. impf. VI 40. 1698 D—F.
5) Op. impf. I 67. 1117 f.
6) Op. impf. I 67. 1118 FG.
7) Vgl. besonders Op. impf. IV 129. 1498 f.
8) Op. impf. IV 21. 1407 f. vgl. c. Jul. IV 64. 759 EF.

dem Gläubigen gebietet, er solle seinen Vater und seine Mutter, ja sich selbst hassen, nicht Hass, sondern nur eine überlegende Liebe fordert [1]).

4. Wir haben oben gezeigt, dass Julian bei seiner Schrifterklärung von dem Grundsatz ausgegangen ist, dass die Schrift durch die Schrift nach dem Kanon der Vernunft ausgelegt werden müsse, und die jetzigen Erörterungen haben uns bewiesen, dass er diesem Grundsatze durchgängig treu geblieben ist, und dass alle seine einzelnen exegetischen Aufstellungen nur die konsequente Aus- und Weiterführung dieses einen Obersatzes gewesen sind. Wir werden deshalb nicht irregehen, wenn wir unsere Beurteilung an die Betrachtung dieses Obersatzes anknüpfen.

Zuerst dürfen wir diesen allgemeinen Grundsatz und die daraus abgeleiteten Einzelbestimmungen, wie dass die Wortfolge, die Situation und der Kontext einer Stelle bei ihrer Erklärung beachtet werden sollen, als vollkommen richtig anerkennen und Julian das Zugeständnis machen, dass sich seine Erklärung ebenso sehr durch Methode und Konsequenz im allgemeinen wie durch Scharfsinn und feine Beobachtung im einzelnen auszeichnet, und dass er in der Schrift wohl bewandert ist. Aber so gewiss die Schrift und die Vernunft die Hauptmittel jeder richtigen Schrifterklärung sind, ebenso gewiss sind sie von Julian falsch bestimmt und unrichtig angewendet werden.

Wenn Julian nämlich sagte, dass die Schrift durch die Schrift erklärt werden müsse, so machte er hierbei die gänzlich falsche Voraussetzung, dass die Schrift eine durchaus einheitliche und in sich vollkommen übereinstimmende Grösse sei. Und da er nun in der Einzelexegese sich durchgängig von dieser abstrakt-dogmatischen Anschauung leiten liess, da für ihn darum nicht nur die Pflicht bestand, alle Unebenheiten in der Schrift zu glätten und alle Widersprüche aus ihr auszumerzen, sondern er dieselbe auch thatsächlich gewissenhaft erfüllte — so künstlich und gezwungen auch seine Erklärungen oft herauskommen mochten — so fehlte es ihm von vornherein schon an der nötigen Vorbedingung, die grossen individuellen Unterschiede, ja

1) Op. impf. IV 23. 1410 A „Cum certe fidelium animus se odisse non possit, qui amore consultissimo felicitatem suam doloribus etiam et periculis mercatur."

Gegensätze und Widersprüche in denselben zu erkennen und anzuerkennen, und so war es ihm unmöglich, prinzipiell eine wirklich historisch-grammatische Interpretation zu treiben[1]). Doch um nicht ungerecht über ihn zu urteilen, müssen wir hier die Bemerkung einschalten, dass die Exegese Augustins ganz ebenso dogmatisch ist, und dass überhaupt alle seine Zeitgenossen (mit wenigen ganz verschwindenden Ausnahmen) diese Anschauung von der vollkommenen Einheitlichkeit der Schrift geteilt und sie meist auch ebenso strikt befolgt haben wie er.

Wenn sodann Julian ferner bemerkt, dass die Schrift nach dem Kanon der Vernunft ausgelegt werden müsse, so heisst das nach einer Stelle, die wir bereits mitgeteilt haben[2]), nichts anderes als dass ihre Aussagen in den Rahmen seiner vernünftigen Lehre hineingepasst werden müssten; und dadurch erhält sein Grundsatz von der Erklärung der Schrift durch die Schrift einen sehr starken rationalistischen Beigeschmack. Denn da er selbst bestimmt, was vernünftig oder gerecht ist und was nicht, so stellt er damit sein subjektives Urteil über die Schrift, das heisst, er macht sie wohl oder übel zur Vertreterin seiner rationalistischen Gedanken, und seine Exegese wird dadurch eine dogmatisch-rationalistische. Wenn aber hier einer fragen möchte, warum Julian nicht die in seiner Zeit so sehr gebräuchliche allegorische Interpretation angewandt habe, die ja eigentlich dazu geschaffen war, Gedanken, die nicht in der Schrift standen, in dieselbe hinein und Gedanken, die darin standen, aus derselben herauszulesen, so kann man antworten, einfach weil er sie nicht nötig hatte, da ihm seine Methode dieselben Dienste besser leistete, und weil sie dem nüchternen Verstandesmenschen Julian so fern als möglich lag[3]). Aber auch nach dieser Seite, die

1) Damit soll nicht gesagt sein, dass er ein prinzipieller Gegner der historischen Exegese war, wie sie die damalige Kirche handhabte, aber sein Interesse für dieselbe war jedenfalls nur sehr mässig.

2) Op. impf. II 144 1248 A. S. 103.

3) Man braucht hierfür nicht auf den Einfluss des Theodor von Mopsvestia zu rekurrieren, da Julian bereits vor einer irgendwie nachweisbaren Berührung mit demselben diese Methode vertreten hat und an Pelagius darin einen Vorgänger hatte. Wohl entspricht die doppelte, eine auf Cyrus und eine auf die jungfräuliche Geburt Christi bezügliche Erklärung von Jes. 45. 8—13 (Op. impf. I 138 ff. 1172 ff.) ziemlich genau der theodorischen Theorie von dem doppelten Sinn gewisser Stellen des A. T. (vgl.

Schrift zu zwingen, seine eigenen Gedanken auszusprechen, auch wo sie faktisch etwas demselben völlig Widersprechendes enthält, findet er in Augustin seine genaue Parallele. Denn wenn wir z. B. die Antwort Augustins auf Julians Auslegung von Ez. 18. 1—30 Op. impf. III 38 ff. 1314 ff. mit der Erklärung Julians von Röm. 9. 18—24 Op. impf. I 131 ff. 1166 ff. vergleichen, so müssen wir sagen: es haben sich da beide in gleicher Weise gegen den wahren Schriftsinn versündigt. Überhaupt besteht hier meines Erachtens der ganze Unterschied zwischen Augustin und Julian nur darin, dass Augustin alle Aussagen der heiligen Schrift auf sein Niveau heraufzuziehen versucht hat, während Julian sich bemühte, sie auf das seinige herabzudrücken. Wie in die Zeugnisse der Tradition [1]), so haben sie auch beide in die Zeugnisse der Schrift ihre Lehre mit aller Gewalt hineinzugeheimnissen versucht; dabei hat sich Julian ebenso sehr freigehalten von der falschen geistlichen Erklärung Augustins, wie dieser von der falschen verflachenden Auslegung des Julian.

Kihn: Theodor von Mopsvestia 1880. S. 128—134), aber da wir die theodorische Erklärung dieser Stelle nicht kennen, muss auch dies dahin gestellt bleiben; sodann berühren sich wohl einige ihrer Erklärungen ziemlich stetig, so bei Col. 3. 5—7 Op. impf. I 67. 1118 FG, Swete: Theodori Episcopi Mopsuesteni in ep. B. Pauli Commentarii I S. 299—301; bei II Tim. 2. 20 f.. Op. impf. I 134 f. 1170 f. Swete II S. 210 f. und I Tim. 4. 1—4 a Op. impf. IV 55 f. 1433 f., aber nirgends ist die Berührung eine auffallende, sonst nicht zu erklärende. Und da wir oben (vgl. meine Bemerkungen auf S. 113—115 und unten II 2. 5) Gelegenheit hatten, auf verschiedene charakteristische Abweichungen der Auslegung Julians von derjenigen Theodors hinzuweisen, so werden wir einstweilen wohl von einer allgemeinen Verwandtschaft dieser beiden Männer in Bezug auf ihren Rationalismus reden dürfen, aber die Beantwortung der Frage nach einer direkten Beeinflussung Julians weiteren Untersuchungen vorbehalten müssen. Überhaupt könnte diese Frage erst dann mit etwelcher Sicherheit beantwortet werden, wenn uns ein glücklicher Zufall das noch im 9. Jahrhundert vorhandene Werk Theodors: „*Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ παλεῖν τοὺς ἀνθρώπους*", das Julian nachweisbar gekannt hat, wieder einmal in die Hände spielen würde.

1) Vgl. betreffs Augustins Handhabung der Tradition seine Bemerkungen zu dem Laktanzzitat des Pelagius: de natura et gratia § 71. XIII S. 195 f. Besonders bezeichnend aber ist seine Erklärung des Xystuszitates des Pelagius, eben daselbst S. 77. S. 198 f., der sich aber dann später als ein Philosoph Namens Sextus entpuppte. Vgl. Retractationes II § 42. I S. 64 f.

Allerdings ist die tiefere religiöse Erfahrung, die sich in dem Tenor der ganzen augustinischen Auslegung wiederspiegelt, dem Gehalt der heiligen Schrift mehr angemessen als der oberflächliche Naturalismus Julians, der die Sünde mehr nur als etwas Zufälliges und die Gnade mehr nur als etwas Nebensächliches behandelt; dafür aber zeichnet sich die Erklärung Julians im einzelnen durch manche feine und scharfsinnige Bemerkungen aus [1]), und auch da, wo man ihm nicht beipflichten kann, nötigt uns doch seine exegetische Virtuosität manche Bewunderung ab. So begreift man denn nach all dem Gesagten leicht, dass man je und je über den Wert seiner Exegese ganz verschieden geurteilt hat: sodass ihn Rosenmüller in alle Himmel erheben [2]), Schröckh ihn wenigstens Augustin weit vorziehen [3]) und Harnack seine Erklärung nicht nur als flach, sondern sogar als oft profan bezeichnen konnte [4]), je nachdem man sich eben sein Urteil nach einzelnen Fällen oder nach der Gesamttendenz seiner Auslegung bildete.

Zweites Kapitel: Die antiaugustinischen Hauptlehren Julians.

1. Allgemeine Voraussetzungen. Grundbegriffe.

„Quae tu si non didicisses, Pelagiani dogmatis machina sine architecto necessario remansisset [5]), so redet Augustin den Julian bei einem Angriff auf dessen Lehre von der libido an, und er bezeichnet ihn damit nicht nur als den eigentlichen Systematiker

---

1) Vgl. z. B. seine Erklärung von Röm. 5. 12 S. 113 f.; die Vermittlung zwischen Röm. 5. 21 und 6. 1 ff. S. 115 f. und die II 2. 8 zu erörternde Auslegung von Röm. 8. 8.

2) Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia Christiana III 1807. S. 588 „Ex hactenus probatis exemplis satis apparere existimamus, eum iudicandi facultate, ingenii acumine, imprimis vero sacras litteras interpretandi peritia, Augustino, ipsique etiam Hieronymo longe antecelluisse."

3) Schröckh XV S. 154.

4) Harnack: DG III² S. 171 not. 1 vgl. auch W. Schmitt RE² VI 30.

5) c. Jul. VI 36. 848 F.

der Pelagianer, sondern er weist uns zugleich auf den Gedanken hin, welcher Julian zur Bildung seines Systems die wesentlichsten Dienste geleistet hat, auf die von der früheren pelagianischen Lehre abweichende Wertung der sinnlichen Lust[1]). Wir sind somit neben den oftmaligen Behauptungen Julians von der Konsequenz seiner Lehre im Gegensatz zu der seiner Gegner[2]) auch durch diesen Ausspruch Augustins dazu berechtigt, eine systematische Darstellung der Lehre Julians zu versuchen. Bevor wir jedoch an diese Aufgabe selbst herantreten, müssen wir uns noch über die Grundbegriffe Julians verständigen. Dies aber wird dann am fruchtbarsten geschehen, wenn wir ihre Erörterung an einen wesentlichen Punkt des Systems selbst anschliessen; und da erscheint mir auch nach Augustin die Lehre Julians von der Zusammensetzung des Menschen aus Fleisch und Geist als der passendste Anknüpfungspunkt dafür.

„Ut enim imaginem Dei mentis ratione suscepimus: ita communionem pecudum carnis affinitate sentimus; cuius licet sit forma diversa, est tamen de materia elementorum una substantia; pro rationabilis sane animi meritis aeternitatem visura vel aerumnis miseram vel praemiis gloriosam"; so berichtet uns Julian Op. impf. IV 39. 1430 über die doppelte Zusammensetzung des Menschen aus Fleisch und vernünftiger Seele (Geist), oder aus Tierischem und Göttlichem, von denen aber auch das erstere trotz seiner geringeren Qualität noch gut ist[3]). Als Fleisch betrachtet aber Julian nicht nur die Substanz des menschlichen Körpers, sondern alles, was der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat, nicht nur den Körper und seine Glieder, sondern auch alle seine Sinne[4]) und ihre Affekte[5]); was ihn von den Tieren unterscheidet, ist seine Vernunft. In ihr ist dem Menschen die Möglichkeit, damit aber auch die Aufgabe gegeben, über seine sinnliche Natur zu herrschen[6]). Erfüllt der Mensch diese

1) Vgl. Pel. ep. ad Dem. c. 20 und dazu Harnack DG III² S. 170 f. 175 f. Klasen S. 195 ff.

2) Vgl. a. a. O. Op. impf. II 37. 1194 f. II 103. 1223 B.

3) Op. impf. IV 58. 1436 B.

4) Op. impf. IV 44. 1425 B und überhaupt weiter unten II 2. 2. 1.

5) Op. impf. IV 41. 1421.

6) Vgl. a. a. O. c. Jul. IV 35. 745 f. „Quoniam ex imparibus bonis compositi sumus, animum corpori debere dominari: quorum alterum nobis cum diis, alterum cum belluis commemoras esse commune. Et ideo id

Aufgabe, so handelt er sittlich, erfüllt er sie nicht, unsittlich. Der freie Wille aber, der jedem Menschen in seiner Natur gegeben ist, besteht wohl in nichts anderem als in dieser doppelten Möglichkeit. Erst dadurch aber, dass dem Menschen mit seiner Vernunft diese doppelte Möglichkeit gegeben ist, ist er zu sittlichem Handeln befähigt; und da die Möglichkeit des Bösen nur zugelassen ist um des Rechtes des Guten willen[1]), und zudem alle Dinge von ihrer besseren Seite aus gewertet werden[2]), so unterscheidet sich der Mensch durch seine Vernunft nicht nur von dem unsündigen Tier, sondern er steht durch sie sogar hoch über demselben[3]), weil dessen Sündlosigkeit[4]) in seiner Vernunftlosigkeit, das heisst in seiner mangelhaften Konstitution begründet ist.

Es ist nun für Julian vor allem von Wichtigkeit, dass jedem Menschen diese Fähigkeit gegeben ist, und dass keiner dieselbe verlieren kann. Der erste Satz stützt sich für Julian hauptsächlich auf die Erwägung, dass Gott in gleicher Weise Schöpfer jedes Menschen ist, wie er Schöpfer Adams war; das heisst dass die Eltern im Akte der Zeugung nicht selbst den Körper schaffen, sondern Gott nur den Stoff darbieten, aus dem er sodann im Innern der Mutter den Körper bildet[5]), und zu ihm die Seele schafft und in ihn bringt[6]). Hiermit hatte sich

---

quod est melius, id est, animum virtute praeditum et membris corporis bene et cupiditatibus imperare."

1) Op. impf. V 61. 1573 F „Ut ergo constaret ius boni, admissa est possibilitas mali."

2) Op. impf. V 62. 1576 A „Omnia enim rerum a meliore parte taxantur."

3) Vgl. a. a. O. Op. impf. VI 18. 1625 F.

4) Op. impf. IV 38. 1419 B „expers natura peccati."

5) de nupt. II 26. 391 AB. vgl. Op. impf. V 11. 1510 FG. V 14. 1515 D. vgl. auch c. Jul. III 18. 694 E. 33. 703 G.

6) Dass Julian wie die übrigen Pelagianer Kreatianer war in der Frage nach dem Ursprung der menschlichen Seele, folgt nicht nur aus seiner heftigen Bekämpfung des Traduzianismus Augustins besonders in c. 2 epist. Pel. III 26. 577 C. Op. impf. II 178. 1262 AB. IV 104. 1464 D., sondern auch aus der Analogie der Schöpfung Adams Op. impf. VI 20. 1630 AB und der Parallelisierung der Seele Christi mit der unsrigen c. 2 ep. Pel. IV 2. 579 BC, und sodann vor allem direkt aus Op. impf. II 24. 1187 FG, 25. 1188 F. 28. 1190 C. 235. 1293. IV 5. 1399 C. vgl. auch noch II 8. 1181 f. Die nähere Ausführung und Begründung dieser These erfahren wir leider nicht, da Augustin

Julian einen festen Ausgangspunkt für seine Polemik gegen die augustinische Erbsündenlehre geschaffen, der durch den oben erwähnten zweiten Grundsatz, dass kein Mensch diese Fähigkeit verlieren könne, verstärkt, die eigentliche Grundlage seines Systems bildete.

Jeder Mensch hat von Gott mit seiner Vernunft die Fähigkeit erhalten, nach eigenem Belieben und Ermessen unabhängig von jedem fremden Einfluss in jedem Moment Gutes oder Böses zu wollen; das heisst, jeder Mensch ist immer und überall unbedingter Herr seiner selbst. Ja diese Selbständigkeit geht nach Julian so weit, dass man nicht einmal nach der Ursache oder dem Motiv eines Entschlusses fragen darf, weil man dadurch die Spontaneität dieses Wollens nicht nur beschränken, sondern überhaupt aufheben würde. Das Wollen ist nach Julian durchaus autonom, der Mensch will nur, weil er will. Diese vollständige Autonomie des menschlichen Wollens lehren uns nun auch seine häufig eingestreuten Definitionen desselben, die es als eine vollständig spontane und ohne jeden Zwang entstehende Bewegung des Geistes bezeichnen [1]).

Wichtig ist ferner der Unterschied zwischen dem Willen oder der Willensfreiheit als der abstrakten Fähigkeit des Wollens [2]) und dem Willen (Wollen) als einzelnem Willensakt oder Willensgebrauch [3]), und ihr gegenseitiges Verhältnis, das Julian unter dem Titel vom Notwendigen und Möglichen (Op. impf. V 45 ff.

---

sich die Besprechung der julianischen Erörterungen darüber um der Dunkelheit der Frage willen erspart hat. „obscurissima de anima quaestio" c. Jul. V 17. 789 B. — vgl. dazu überhaupt Wörter S. 281 f. Wiggers S. 94 f. 149 ff. Klasen S. 162 f. Überhaupt war der Kreatianismus damals sehr stark vertreten, ja fast zum Dogma geworden, wie man aus dem Schwanken Augustins (ep. 166 und 190 u. a. a. O. Loofs S. 194 f) und der sogenannten „fides Rufini" ersehen kann. § 12. MSL. 48. S. 254 „Qui dicunt animas prius fuisse quam natae sunt, et non cum corpore, secundum exemplum primi hominis, a Deo quotidie fieri, anathema sint." Vgl. auch Harnack DG II² S. 133 f. Loofs DG² S. 217.

1) Op. impf. V 40. 1550 F „Voluntas enim nihil est aliud, quam motus animi cogente nullo."

2) Liberum arbitrium, possibilitas. Op. impf. I 78. 1185 A. 83. 1136 D. III 112. 1348 u. a. a. O.

3) Voluntas Op. impf. I 46 f. 1096. V 40. 1550 u. a. a. O.

1556 ff.) des näheren beschreibt[1]). Der Wille, das heisst die abstrakte Fähigkeit des Wollens, ist jedem Menschen notwendig eigen, und kein Mensch kann ihn nicht haben. Da Gott ihn dem Menschen in seiner Natur gegeben hat, so erleidet der Mensch eben von Gott diesen Zwang, wie die Welt von ihm den Zwang erleidet, dazusein und das Tier den, verwundet werden zu können. Aber der Gebrauch des Willens steht jedem Menschen vollkommen frei. Jeder kann ihn in jedem Moment gut oder schlecht gebrauchen. Jeder muss den Willen gebrauchen, aber es steht jedem frei, wie er ihn gebrauchen will; das heisst die Sünde ist immer seine Schuld, und die Tugend ist immer sein Verdienst. Jeder Mensch ist somit für alle seine Handlungen verantwortlich[2]). Wenn nun aber der einzelne Entschluss oder das Wollen an sich schon, ohne die entsprechende und es zum Ausdruck bringende äussere Handlung, als That angesehen wird, schon als solches dem Menschen das entsprechende Verdienst begründet[3]), so erklärt sich das nur daraus, dass der Entschluss selbst schon als ein Thun aufgefasst und auf dieses der Hauptnachdruck gelegt wird[4]). Man könnte darum versucht sein,

---

1) Necessarium . . . quod patiatur existendi vim. Possibile . . . quod certis modis et possit esse et possit non esse. Op. impf. V 45. 1556. Man sieht hier deutlich „dass der pel. Freiheitsbegriff an dem der Notwendigkeit ist gewonnen worden." vgl. Wörter S. 218.

2) Es ist auffallend, dass Julian nicht eingesehen hat, dass durch eine solche abstrakte Trennung von Wille und Wollen und durch eine so unbedingte Fassung des Begriffes der Willensfreiheit die von ihm gewollte Möglichkeit einer sittlichen Entwicklung des Einzelnen sowohl wie die der Gesamtheit einfach unmöglich gemacht wird. Ebenso urteilt auch Wörter a. a. O. S. 225 „Der pelag. Freiheitsbegriff ist unverträglich mit der sittlichen Bestimmung des Willens, indem er ihre Verwirklichung nicht zulässt"; und Böhringer beschliesst seine im ganzen treffende Kritik der pelag. Freiheitslehre (S. 449—453) mit dem Urteil, dass „mit diesem atomistischen Begriff der Freiheit überhaupt die ganze Sittlichkeit in Frage gestellt sei." S. 453.

3) Vgl. besonders Op. impf. I 80. 1135 E: „cum vero deest facultas, per quam in proximos vis secretae voluntatis erumpat, in ipsa tamen sola voluntate . . . vel benignitatis est ratio impleta, vel malignitatis." I 88. 1139 D „nec posse cuiquam adhaerere peccatum, quod non is, de quo agitur, per se, aut actione aut vel sola commiserit voluntate." und III 111. 1348 DE.

4) Diese Auffassung des Wollens erklärt sich ganz besonders gut aus dem Gedanken der Zusammensetzung des Menschen aus Fleisch und Geist

davon zu reden, dass er die Gesinnung als das Entscheidende ansehe; aber dies könnte insofern zu einem schweren Missverständnis führen, als wir damit eine dauernde Richtung im Menschen bezeichnen, während bei Julian darunter nur das einzelne Wollen abgesehen von der es begleitenden äusseren Handlung verstanden wäre.

Von ungleich grösserer Bedeutung aber ist die Konsequenz seines Freiheitsbegriffs, dass man nicht von Ursache oder Motiv, sondern nur von der Veranlassung eines Entschlusses reden dürfe. Wohl giebt es nach Julian [1]) süsse Reize zum Bösen, aber der Mensch kann sie leicht überwinden; und ebenso giebt es mannigfache Stützen für das Gute, aber der Mensch wird durch sie nicht getragen. Sobald sich sein Entschluss ändert, so weichen sie zurück und er hat seine Bahn frei für das entgegengesetzte Thun. Der Fall von der Bahn der Tugend auf die des Lasters und wiederum der Aufstieg von dieser zu jener ist das Werk eines Entschlusses; das heisst im einen Moment kann der Mensch tugendhaft und im nächsten wieder lasterhaft sein; weder das Böse noch das Gute können jemals einen bestimmenden Einfluss auf ihn gewinnen. Diesen Gedanken veranschaulicht Julian [2]) mit der Proportion, dass das Notwendige oder die Fähigkeit des Wollens sich zum Möglichen, das heisst zu dem einzelnen Willensakt verhalte, wie das Volle zum Leeren; oder mit der Behauptung, dass die Willensfreiheit immer dieselbe bleibe, so oft sie auch zur Sünde missbraucht werde [3]). Wir haben somit auch bei ihm wie bei Pelagius jene wunderbare Elastizität des menschlichen Willens, wonach dieser als unendliche und unzerstörbare Kraft viele einzelne Entschlüsse aus sich heraussetzt, die aber sofort die Fühlung mit ihm und damit auch jeden Einfluss auf ihn verlieren.

Es ist schon oft bemerkt worden, dass diese Auffassung psychologisch durchaus unrichtig sei [4]), und so glaube ich, einmal

---

und der daraus resultierenden Möglichkeit des sittlichen resp. unsittlichen Handelns, wonach der Entschluss selbst wirklich schon eine That ist.

1) Op. impf. III 112—114. 1148 f.

2) Op. impf. V 59. 1568.

3) Op. impf. I 91. 1141 DE „Liberum autem arbitrium et post peccata tam plenum est, quam fuit ante peccata."

4) So z. B. von J. L. Jacobi: die Lehre des Pelagius. Leipzig 1842.

darauf hinzuweisen zu müssen, dass wenigstens bei Julian die durchaus unverlierbare „schwebende Willensfreiheit", wie Klasen S. 230 dieses Äquilibrium von Vernunft und Sinnlichkeit genannt hat, konsequent, die Annahme einzelner einseitiger Äusserungen desselben dagegen inkonsequent ist. Denn wenn beide Grössen kraft ihrer gleichen Stärke sich gegenseitig die Wage halten, und jedes Motiv, wodurch eine derselben bestimmt resp. verstärkt werden könnte, ausgeschlossen ist, so ist nicht ersichtlich, wie ein bestimmter Wille entstehen kann, der doch notwendig das Übergewicht einer der beiden Grössen voraussetzt. Übersah aber Julian einmal diese theoretische Schwierigkeit, und bestimmte er die Willensfreiheit einmal als eine so unbedingte und unverlierbare, so war die Trennung von Wille und Wollen gefordert, ja einzig konsequent; denn ohne diese wäre vom ersten Entschluss an die Willensfreiheit in ihrer Unbeschränktheit bedroht gewesen. Die Trennung von Wille und Willensakt (Wörter S. 245 f.) ist somit nicht der erste Irrtum Julians, sondern nur die notwendige Folge eines früheren, seiner verkehrten Bestimmung der Willensfreiheit, deren letzte Konsequenz die Behauptung der sittlichen Selbständigkeit des Menschen auch Gott gegenüber ist[1]). Doch liegt in dieser Behauptung nicht sowohl „der Protest gegen jede Gnade" überhaupt, sondern nur gegen jede den Willen des Menschen irgendwie bestimmende Gnade, und diese Freiheit von Gott ist überhaupt nur das negative Komplement der Freiheit vom Bösen. Trotzdem sieht man an dieser Konsequenz ganz besonders deutlich, wozu die einseitige und abstrakte Ausbildung eines an sich richtigen Gedankens führen kann, wenn sie sogar die hohen Begriffe der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen dergestalt verzerrt hat. Doch trifft Augustin wegen seiner Lehre von der gänzlichen Unfreiheit des menschlichen Willens der gleiche Vorwurf[2]).

S. 40. „Seine (Pelagius) Ansicht von der Freiheit war allein möglich bei gänzlichem Missverstand über das Wesen und die wirkliche Gewalt des Bösen." vgl. Bindemann III S. 361.

1) Op. impf. I 78. 1135 A. „Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit." vgl. Harnack DG III². 181. u. not 3. Gegen Wörter S. 339. 350. not. 3. ist jedoch zu bemerken, dass dieser Gedanke, so schroff ausgedrückt, sonst nirgends, also nicht „öfters" begegnet bei Julian.

2) Vgl. Wiggers S. 139.

Da Julian allein in der Freiheit des Menschen die Möglichkeit des guten wie des bösen Handelns gewährleistet sieht, so weiss er sich in einem schroffen Gegensatz zu Augustins Lehre von der von allen andern Sünden sich unterscheidenden, durch die Zeugung sich fortpflanzenden, seit Adam alle Menschen behaftenden Erbsünde und behauptet ihm gegenüber mit aller Entschiedenheit den einheitlichen Ursprung aller Sünden im menschlichen Willen.[1]) Die Sünde ist immer und überall ein Akt unseres Willens. Ist aber hiermit erst die Möglichkeit der Sünde nachgewiesen, so lehren uns nun seine Definitionen ihr Wesen erkennen. So bestimmt er unter anderem die Sünde als „den vom Pfade der Gerechtigkeit abweichenden freien Willen", oder als „ein von der Gerechtigkeit verbotenes Verlangen des freien Willens", oder mit Augustin als „den Willen, etwas zu begehen oder zu unterlassen, was die Gerechtigkeit verbietet, und wovon es freisteht, sich zu enthalten".[2]) Wenn nun aber in allen diesen Definitionen das Abweichen von den Geboten der Gerechtigkeit als das Kriterium der Sünde erscheint, so ist uns mit dieser Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Sünde doch erst dann gedient, wenn uns das der Gerechtigkeit bekannt ist.

Die Gerechtigkeit, die Julian im Anschluss an Aristoteles „mit der damaligen gebildeten Welt" als „die grösste von allen Tugenden" definiert, „die da sorgfältig ihre Aufgabe, jedem das Seine ohne Betrug und ohne Gunst zuzuerteilen, wahrnehme", und ohne die, wie er nach dem Stoiker Zeno beifügt, keine andere Tugend möglich ist[3]), hat nach ihm ihren Ursprung in Gott selbst[4]); ja sie hängt so eng mit ihm zusammen, dass sie nicht ohne ihn, aber auch er nicht ohne sie zu denken ist. Gott

1) Op. impf. VI 21. 1633 G: „Et ut quod egimus colligatur: aut nullum docebitur voluntarium, si est aliquod naturale peccatum: aut nullum erit naturale, si omne peccatum voluntarium definitur."

2) Op. impf. III 157. 1867: „peccatum nihil est aliud quam exorbitans a calle iustitiae libera voluntas"; V 28. 1540 A. „p. est appetitus liberae voluntatis, quem prohibet iustitia". I 44. 1095 f. „p. est voluntas admittendi vel retinendi, quod iustitia vetat et unde liberum est abstinere". Vgl. Augustin: de duabus animabus § 15. X 102 B.

3) Op. impf. I 35 f. 1092. vgl. Zeller II 2^3 S. 640 ff. III 1^3 S. 242—245.

4) Op. impf. I 37. 1093 B. „Ut ergo genus eius (quo nomine nihil aliud quam originem intelligi volo) Deus est, ita species eius in legum promulgatione, iudiciorumque apparet effectibus."

und Gerechtigkeit sind für Julian zwei durchaus korrelate Begriffe, ja Gott selbst ist nichts weiteres als die personifizierte Gerechtigkeit[1]), die ihrem Genus nach eins ist, aber in verschiedenen Spezies in die Erscheinung tritt, so vor allem in der gerechten Schöpfung, in den gerechten Geboten, und in den gerechten Gerichten[2]), das heisst darin, dass Gott von dem Menschen nicht mehr verlangt, als wozu er ihn in seiner Natur befähigt hat, und dass er teilweise schon hier, vor allem aber an dem Endgericht die Handlungen jedes einzelnen genau revidieren und ihn je nach dem Befunde derselben belohnen oder bestrafen wird.

Diesem Gedanken von einer ewigen göttlichen Gerechtigkeit, die sich wohl in verschiedenen Formen offenbart, ihrem Wesen nach aber immer dieselbe bleibt, giebt nun Julian in bewusstem Gegensatz zu Augustin die Wendung, dass jeder Entschluss oder jede Handlung, die sich inhaltlich mit den Forderungen dieser Gerechtigkeit decke, gut sei[3]), und er verspottet die augustinische Behauptung, dass alles, was nicht aus dem Glauben geschehe, Sünde sei, in einer solchen Weise, dass man deutlich sieht, dass er sie nicht nur bestreitet, sondern überhaupt nicht versteht[4]); und dies fällt um so mehr auf, als er sich im Verlauf des Streites selbst dazu gedrängt sah, einen ganz ähnlichen Wertunterschied

1) Op. impf. I 50. 1102 EF. 133. 1168 AB. II 124. 1235 B (Deus), „qui totus aequitas est, qui sine iustitia Deus esse non potest;" III 9. 1298 E. „ita concinenter totius naturae voce resonabat, inseparabiliter Deo adhaerere iustitiam, ut facilius inveniretur, qui substantiam eius, quam qui aequitatem negaret . . . ."

2) Vgl. a. a. O. Op. impf. III 104. 1343 EF. c. Jul. III 24. 698 CD. — Op. impf. III 35 705 A—C. — Op. impf. I 141. 1175 F. — III 67—84. 1319—1332. III 127—136. 1354 f.

3) Diese Anschauung, dass die guten wie die bösen Handlungen feststehende Grössen seien, spricht sich ausser anderen Orten deutlich in Op. impf. III 109. 1346 E aus: „Sine dubio, (liberum arbitrium) in eo (consistit), ut possibile sit homini voluntatem suam, sine aliquo inevitabili naturalium coactu, vel immittere in crimen, vel a crimine cohibere."

4) Vgl. c. Jul. IV 16. 732 CD. 17. 733 DE 27. 740 B. 30. 742 f.; vgl. IV 50. 753 f. „apud eos propter fidem exercetur impunitas criminis" und IV 51. 754 A. V 30. 798 EF. 63. 816 C. und dazu noch die Bemerkungen Augustins IV 19. 736 C—F.

zwischen inhaltlich gleichen und nur ihrem Zwecke nach von einander verschiedenen Handlungen zu machen.[1])

Die Forderungen dieser göttlichen Gerechtigkeit treten nun dem Menschen zunächst in seiner Vernunft entgegen, indem sie im Bewusstsein ihrer Aufgabe, die sinnliche Natur zu beherrschen, ihm alles das verbietet, was irgendwie ihre Herrschaft gefährden könnte. Bald aber tritt zu ihr noch das positive göttliche Gesetz hinzu, das dazu bestimmt ist, dem Menschen eine noch deutlichere Erkenntnis der Sünde, noch bestimmtere Gebote und Verbote zu geben, und das in dieser Hinsicht durch das Beispiel Christi noch überboten wird. Aber indem diese beiden Grössen dem Menschen eine höhere sittliche Erkenntnis vermitteln, so machen sie sein sündiges Handeln dadurch noch sündiger. Indem sich der Mensch jetzt nicht mehr allein gegen seine Vernunft, sondern auch gegen direkte göttliche Gebote verfehlt, so wird seine Sünde zur Übertretung; das heisst, die Sünde wird potenziert, sie tritt aus einer niedrigeren in eine höhere Spezies über.[2])

Ist bisher die Sünde von Julian in durchaus christlicher Weise als Ungehorsam gegen den gerechten Willen Gottes definiert worden, so gewinnt nun diese Bestimmung einen ganz anderen Charakter, wenn Julian uns daran erinnert, dass man statt von einem gerechten ebenso gut von einem vernünftigen Willen Gottes reden könne, das heisst, dass für ihn Gerechtigkeit und Vernunft zwei durchaus gleichwertige Grössen seien.[3]) Hören

---

1) c. Jul. IV 33 744 D: „Ego steriliter bonos dixi homines, qui non propter Deum faciendo bona quae faciunt, non ab eo vitam consequuntur aeternam." vgl. IV 19 736 A. Ernst I S. 256 denkt hier daran, dass der Getaufte mit seinen Werken das Himmelreich, der Ungetaufte dagegen nur das ewige Leben erwerben könne.

2) Op. impf. II 185. 1264 f.: „Qualitatem peccati appellationum varietate discernit, ut aliud ostendat esse peccatum, aliud praevaricationem; vultque in hoc dumtaxat loco, omnem quidem praevaricationem peccatum videri, non omne autem peccatum praevaricationem; ut per vocabulum praevaricationis peccato crescat invidia, magisque rei esse videantur, qui fuerint praecepta transgressi, quam qui sine legis admonitu rationis ingenitae dissimulatione deliquerint."

3) Op. impf. III 6. 1297 f.: „Nimio quippe .. dolore concutior ... potuisse in Ecclesiis ... dubitari, utrum Deus iuste, id est rationabiliter iudicaret." vgl. II 218. 1282 C D: „At hoc a nullo stultorum, nedum a lege quam Deus dedit, poterat imputari."

wir aber weiter, dass allein in der Gottverwandtschaft unserer Seele die Möglichkeit eines gerechten Handelns gegeben sei, und dass sich die Verschiedenheit unseres Masses und unserer Kräfte in der Verschiedenheit unserer Werke reflektiere, das heisst, dass die Zahl unserer gerechten Werke dem Grade unserer Gottverwandtschaft entspreche [1]), so mutet uns das an sich schon etwas fremdartig an; wenn wir uns aber gar noch daran erinnern, dass wir durch unsere Vernunft mit Gott verwandt sind, dass wir also je nach den Gaben unseres Geistes sittlich höher oder tiefer stehen, so erkennen wir in diesem Intellektualismus viel weniger die Ansicht eines christlichen Theologen, als diejenige eines heidnischen, speziell stoischen Philosophen. [2])

Exkurs: Darin, dass Julian den Menschen aus Geist und Fleisch, aus Göttlichem und Tierischem zusammengesetzt sein lässt, liegt für uns wohl eine Andeutung dafür vor, wie er den ihm von Augustin öfters gemachten Einwurf von der Unfreiheit und somit der Unvollkommenheit Gottes (a. a. O. Op. impf. I 81. 1136. Wörter S. 225 f.) innerhalb seines Systems dürfte beantwortet haben. Obschon der Mensch durch seinen Geist höher steht als das Tier, so steht er doch durch sein Fleisch ebenso tief unter Gott. Insofern nun die Freiheit im Vergleich zu den Tieren ein Zeuge der Vernunft ist, ist sie ein Gut; insofern sie aber im Vergleich zu Gott ein Zeuge des Fleisches ist, ist sie ein minderes, das heisst ein unvollkommenes, nur relatives Gut, das der vollkommene Gott ohne Schaden entbehren kann (vgl. Op. impf. IV 58. 1436 B). Für den doppelt zusammengesetzten Menschen ist demnach nur in der Freiheit die notwendige Voraussetzung alles sittlichen Handelns gegeben, Gott aber braucht sie nicht, weil er nur aus Geist besteht, und darum an sich, aus seinem eigenen Wesen heraus, nicht anders als sittlich, das heisst gerecht oder vernünftig handeln kann. Vgl. Op. impf. I 133.

---

1) Op. impf. I 37. 1093 A. Haec igitur augusta virtus (iustitia) ... in operibus ... humanae animae ... pro creaturae ipsius modo et viribus intermicat; in ipso vero Deo .. immenso et claro per aeternum orbe resplendet.

2) Vgl. Zeller III 1. 3 S. 200 f.: „Die Seele des Menschen steht durch ihre Vernünftigkeit in einem besonderen Verwandtschaftsverhältnis mit dem göttlichen Wesen, welches um so stärker hervortritt, je ausschliesslicher wir das Göttliche, die Vernunft in uns walten lassen."

1168 AB. besonders: „Nam cum de Deo dico, facit quod vult, nihil aliud dico quam facit quod debet (scil. secundum iustitiae suae leges): quia scio eum nihil aliud velle, quam debet. Ubi ergo inseparabiliter voluntas cohaeret aequitati, quamcumque de illis nominavero, utramque signavi.“ [4])

2. Die Natur des Menschen: ihre Güte und ihre Beschränkung.

1. Wenn Julian davon redet, dass der Mensch mit den Tieren das Fleisch gemeinsam habe, so versteht er darunter nicht nur die Substanz des menschlichen Körpers, seine Glieder und Organe, sondern auch alle seine Sinne; und diese Sinne denkt er sich wiederum nicht nur als ruhende Fähigkeiten der betreffenden Organe, sondern in lebendiger Beziehung zur Aussen- respektive zur Innenwelt [1]), wie das aus seiner auch sonst hochwichtigen Lehre von der Geschlechtslust, die er in völliger Analogie zu den fünf anderen Sinnen als (sechsten) Sinn behandelt [2]), ersichtlich wird. [3])

So ist ihm „die Geschlechtslust nichts anderes als eines von den Werkzeugen unseres Leibes, die sowohl den vernünftigen als den unvernünftigen Wesen eignen, die zum Werke Gottes gehören, der in (diesen) Sinnen unseren Leib erregbar gemacht hat,“ und zwar ist sie jedem Geschlecht um der Männlichkeit der Fortpflanzung willen eingepfropft“ (ob virilitatem propagationis inserta). [4]) Sie wird gerechnet zu den „mittelguten Werkzeugen des menschlichen Körpers“ [5]), das heisst so gut und unschuldig ja so notwendig sie für den Menschen ist, so giebt es doch noch etwas Höheres für ihn, nämlich die Vernunft. Denn dass Julian mit dieser Bezeichnung nicht etwa die Geschlechtsteile hinter

---

1) Vgl. S. 126 f. und dazu Op. impf. IV 27. 1411 FG. 44. 1425 B. c. Jul. IV 65. 760 FG. vgl. IV 83. 773 E. Op. impf. IV 76. 1445.

2) c. Jul. VI 56. 858 F.: Sensus est igitur concupiscentia et mala qualitas non est: ergo quando minuitur concupiscentia, sensus minuitur.“ vgl. Op. impf. IV 69. 1441.

3) Vgl. zu den folgenden Ausführungen Harnack DG. III² S. 175 f. Klasen S. 195–213. Wörter S. 291—296.

4) Op. impf. III 167. 1372.

5) Op. impf. V 16. 1520 F.: „inter corporis instrumenta mediocria.“

andere sinnliche Organe, z. B. Auge und Ohr zurückgestellt hat, geht allein schon daraus hervor, dass er gelegentlich sogar von einem Vorzug dieses Sinnes redet, insofern die andern ihm oft zu Willen seien und er wiederum sich durch geistige Einflüsse leicht lenken lasse.[1]) Aber auch abgesehen von dieser Äusserung steht doch so viel fest, dass für Julian die Geschlechtsteile samt ihrem Sinn, der Geschlechtslust, eben so notwendige Bethätigungsmittel des sinnlichen Lebens sind wie die andern Organe mit ihren Sinnen. Vor allem sieht er in der Geschlechtslust und ihren Regungen keine Sünde; ist sie ihm doch eine „affectio naturalis et innocens" (Op. impf. I 71. 1126 F.), etwas natürliches, zur Schöpfung Gottes gehöriges (III 142. 1357 f.), durch seine Würde geschütztes, Menschen und Tieren gemeinsames (IV 67. 1440 CD), zur Fortpflanzung des Geschlechtes notwendiges (V 5. 1506), immerdar gleichgebliebenes (V 8. 1508) Werkzeug, und die Fruchtbarkeit des Geschlechtes, die ohne sie undenkbar ist, ist von Gott selbst gewollt und eingesetzt (II 145. 1243 B).

„Der Ursprung der Geschlechtslust liegt für ihn in der Lebenswärme[2]), ihre spezifische Äusserung in der Bewegung der Geschlechtsteile, ihr massvoller Gebrauch in der ehelichen Begattung, und ihre Überschreitung in der Zügellosigkeit der Hurerei".[3]) „Die geschlechtliche Verbindung ist von Gott geschaffen mit Wärme, mit Lust und mit Samen, und da, wo sie massvoll geübt wird, wird sie als lobenswert gebilligt."[4]) Bei allen macht sie sich geltend, aber allerdings bei den einen schwächer und bei den anderen stärker. Bei den einen tritt sie nur auf den Befehl des Willens an ihre spezifische Thätigkeit, die Kinderzeugung heran; bei den andern wartet sie nicht auf den Befehl, sondern nur auf die Zustimmung des Willens.[5]) Und hierüber gehen selbst die 2 Stellen c. Jul. VI 30 840 F. „Concupiscentiam non usquequaque animo rebellem" und c. Jul. V 29. 797 F. „enervem et mollem esse opinionem, qua creditur in paradiso ad nutum voluntatis genitalia potuisse servire" nicht hinaus; denn in der

1) c. Jul. V 23 792 E—G.

2) „Ignis vitalis." vgl. die stoische Lebenswärme. Zeller III 1 ^{3}. S. 194.

3) c. Jul. III 26. 699 D.

4) de nupt. II 25. 390 E. Op. impf. V 6. 1506 FG. vgl. Op. impf. IV 42. 1422 A: „voluptas naturaliter sexibus indita."

5) c. Jul. III 20. 791 B—D.

ersten liegt der Nachdruck auf dem non usquequaque, und in der zweiten kann nur das verwundern, dass er die Konsequenz dieser Lehre für das Paradies so offen ausspricht.[1])

Es begreift sich nach diesen Ausführungen leicht, dass Julian über diese Auffassung der Geschlechtslust mit Augustin in Streit geraten [2]), wie auch, dass Augustin in seiner öfters begegnenden Wertschätzung der Jungfräulichkeit einen unbegreiflichen Widerspruch sehen musste [3]); trotzdem ist dieser Widerspruch nicht vorhanden, sondern es erweist sich eben auch hier wie anderswo nur der Gedanke der verschiedenen Qualität von Fleisch und Geist im Menschen als wirksam, der überhaupt seiner Lehre eine grosse Elastizität verliehen hat.

Wohl ist das sinnliche Leben, so lange es wenigstens die Herrschaft der Vernunft nicht bestreitet, ein gutes Leben, aber doch giebt es für den Menschen noch ein höheres und besseres Leben, nämlich das, in dem die Vernunft völlig Herr ist und den Wünschen und Bedürfnissen des sinnlichen Lebens möglichst wenig Rechnung trägt. So erscheint ihm der massvolle Gebrauch der Geschlechtslust in der Ehe als ein Mindergutes gegenüber der Liebe zur heiligen Jungfräulichkeit und ihren glorreichen Kämpfen [4]), und die Ehe (nur) als ein Heilmittel gegen den über-

---

1) Es ist möglich, dass die Freimütigkeit Julians in diesen Dingen mit seiner eigentümlichen Auffassung von der Geschlechtslust als einem (sechsten) Sinn zusammenhängt; doch halte ich es für wahrscheinlicher, dass sich in ihr eine Naivität ausspricht, wie sie jener Zeit überhaupt zu eigen war, aber unserer Zeit leider abhanden gekommen ist, da auch Augustin — und Hieronymus — trotz seiner entgegengesetzten Lehre ihm hierin nichts nachgiebt. vgl. auch Jakob Burckhardt. Konstantin [2] S. 427, übrigens auch Clem. Alex. Paed. II 10. 92.

2) Über die aug. Lehre von derselben vgl. Wiggers S. 107—111. Harnack DG. III [2] S. 191 not. 3. Wörter S. 283 f. und was Reuter aus „de virginitate" über die Selbsteunuchen S. 422 f. 423–25 mitteilt.

3) Vgl. a. a. O. c. Jul. III. 29. 701 EF.

4) c. Jul. III 42. 708 AB: „Concupiscentiae naturalis qui modum tenet, bono bene utitur; qui modum non tenet bono male utitur: qui autem etiam ipsum modum sanctae virginitatis amore contemserit, bono melius non utitur: confidentia quippe suae salutis et roboris, contemsit remedia, ut gloriosa posset exercere certamina." Ich halte die obige Auffassung der Stelle mit Ernst I S. 229—231 und Wiggers S. 144 f. für die richtige gegenüber Klasen S. 206 und Harnack DG. III [2] S. 176 besonders im Hinblick auf c. Jul. III 29. 701 D: „pudicitia coniugalis lascivientes illicita commisisse

mässigen Gebrauch derselben in der Hurerei; und doch verurteilt er mit diesem Lobe der Jungfräulichkeit die Ehe nicht [1]); denn damit, dass er der Geschlechtslust einen niedrigen Platz auf der Stufenleiter der Güter in und für den Menschen zuweist [2]), anerkennt er sie eben doch noch als ein Gut und begründet somit auch ihr Gebrauch ein Verdienst.

Exkurs: Wie die Ehe nach dieser Seite für Julian nur einen relativen Wert hat, das heisst als Heilmittel gegen den übermässigen Gebrauch der Geschlechtslust in der Hurerei erscheint, so hat sie für ihn auch sonst nur eine relative Bedeutung. So erklärt er sie z. B. ganz deutlich für einen Notbehelf, wenn er von ihr sagt, dass sie von Gott im Hinblick auf die menschliche Gebrechlichkeit und Vergänglichkeit eingesetzt worden sei, und dass sie dann aufhören werde, wenn diese aufgehört haben werde;[3]) und wenn er andererseits behauptet, dass „das doppelte Geschlecht von Gott eingesetzt worden sei, um die für die Menschheit verderbliche Einzahl aufzuheben“ [4]), so zeigt er damit zugleich, dass er die Ehe nur im Zusammenhang mit der Kindererzeugung werte. Noch deutlicher aber spricht er dies aus, wenn er erklärt, dass jede Ehe, die diesen Zweck nicht verfolge,

---

indignatur, continentes etiam licita contemsisse miratur; ultimi limitis sortita regionem, ultra se prouentium exsecrata barbariem, supra se micantium venerata fulgorem, quae verecundis manibus et confovet aestuantes et laudat tali remedio non egentes“ vgl. auch Op. impf. III 142; not. 2.

1) c. Jul. V 65. 817 BC. Sehr deutlich spricht er dies ferner gelegentlich des Gegensatzes von Ambrosius und Jovinianus aus. Op. impf. IV 121. 1483 F: „Si ergo ille (scil. Jovinianus) praelationem virginitatis nuptiarum accusationem putavit, nesciit omnino quid diceret. Aliud est enim contrarium, aliud ordinatum. Boni quippe laudatio ad meliora gradus est: infamatio autem naturae ad Manichaeum via est.“

2) Op. impf. IV 58. 1436 B: „Quoniam gradatim crescentibus meritis bonorum, diceretur isse per optima, nec bona tamen infra se locata superiorum electione damnasset“, und dazu noch IV 59. 1437 BC. vgl. III 142. 1357 f. (libidinem) .... „non ut magnum aliquod bonum, sed ut sensum corporum ..... defendimus;“ und IV 67. 1440 CD.

3) Op. impf. VI 30. 1671 A: „(Christus) conscius operis sui, propter quod coniugia instituisset expressit (Mt. 22. 29), videlicet ut damna mortis fetura suppleret; statim autem cessatum ire munificam fecunditatem, cum mors avara cessaverit.“

4) Op. impf. IV 4. 1398 F.: „ostenditur humano generi perniciosam unionem esse potuisse, nisi ministerio diversi sexus successio germinasset.“

ja selbst diejenige, die ihn anders erreiche als auf dem Wege der geschlechtlichen Verbindung, wie die zwischen Joseph und Maria, keine wirkliche Ehe sei.[1]) Doch liegt die allgemeine Frage nach dem bonum coniugii, wie Julian selbst einmal angedeutet hat (Op. impf. I 65. 1115 E: quantum ad conflictum nostrum respicit), eigentlich ausserhalb seines Streites mit Augustin, sodass wir es hier wahrscheinlich nur mit dem einen Teil seiner Anschauungen zu thun haben.

Hat der Mensch mit dem Tier seine sinnliche, so mit Gott seine geistige Natur gemeinsam. Er ist durch seine vernünftige Seele mit Gott verwandt. Sie ist das Beste in ihm und „in ihr liegt daher auch der Ursprung aller Tugenden. Klugheit, Gerechtigkeit, Mässigkeit und Tapferkeit[2]) sind die ihr unterstellten Affekte, durch die wir bald fruchtbar und bald unfruchtbar gut sind. In allen Menschen ist die Energie dieser Affekte von Natur vorhanden, aber je nach dem Urteil des Willens, dessen Wink sie gehorchen, ist das Ziel, dem sie zueilen, ein verschiedenes, entweder ein ewiges oder ein zeitliches. Und so unterscheiden sie sich voneinander nicht durch ihr Wesen und nicht durch ihr Handeln, sondern einzig und allein durch das, was sie verdienen. Und so können sie weder ihren Namen, noch ihr Wesen verlieren, sondern sie werden nur durch die Grösse des von ihnen erstrebten Preises reich gesegnet oder durch seine Dürftigkeit betrogen."[3]) Julian unterscheidet demnach ein doppeltes Handeln des Menschen, eines, in dem die sittlichen Kräfte der Vernunft einem hohen und eines, in dem sie einem niedrigen Willen dienen, oder anders ausgedrückt, eines, wo die Sinnlichkeit der Vernunft und eines, wo die Vernunft der Sinnlichkeit gehorcht[4]). Zwischen beiden aber scheint Julian

---

1) c. Jul. V 46. 806 C: „quia concubitus defuit, nullo modo fuisse coniugium." V 47. 807 B: „Quasi maritus Joseph in opinione omnium erat." V 62. 815 C. „Nihil aliud esse nuptias quam corporum commixtionem." Op. impf. I 65. 1115 E: (commixtio) .... in qua sola ... nuptiarum veritas est."

2) Es sind dies die 4 platonischen Kardinaltugenden, die Julian wohl durch die Stoa zugekommen sind. vgl. Zeller III. 1^3. S. 239.

3) c. Jul. IV 19. 736 A B.

4) Op. impf. II 229. 1291: „Obedientiam in medio collocavit; et ei imputavit, quod vel vitiis prius, vel postea studuerunt parere virtutibus." Julian bei Beda: „Amorem nostrum, sicut de corpore trahere, quod sit per-

ein Gebiet sittlich neutralen, oder sagen wir besser eines minder guten Handelns vorauszusetzen, das darin besteht, dass weder die Vernunft noch die Sinnlichkeit eine ausgesprochene Herrschaft besitzen, sondern jede Grösse auf die andere gebührende Rücksicht nimmt, resp. von dieser dazu gezwungen wird [1]).

Wie der in der doppelten Zusammensetzung begründete Unterschied des Menschen von Gott und vom Tier innerlich in der Willensfreiheit zum Ausdruck kommt, so äusserlich in der Bekleidung; und wie die Freiheit, so ist auch die Bekleidung in ganz besonderem Sinn ein Zeugnis für die menschliche Vernunft. Julian sah somit im Gegensatz zu Augustin, der in ihr ein Hauptzeugnis für die mit dem Fall eingetretene böse Lust erblickte, ein Zeichen der Geschicklichkeit des Menschen und in ihrer wachsenden Vervollkommnung somit nur einen Beweis für die sich steigernde menschliche Kunstfertigkeit [2]); und er war schlau genug, um alle Argumente für dieselbe aufzutreiben, und er scheute, rücksichtslos wie er war, vor keiner Konsequenz zurück, wo es galt, den Gegner aufs Eis zu führen.

Zunächst beruft sich Julian auf die Erfahrung des täglichen Lebens, dass die Bedeckung der Geschlechtsteile je nach den Personen, dem Ort und Beruf, wie nach den Sitten und Gebräuchen eine verschiedene sei; dass die Nacktheit bald als ungehörig betrachtet werde, bald aber wiederum nichts Anstössiges an sich habe [3]). Oder indem er auf die Ansicht Augustins eingeht, dass der Mensch die Geschlechtsteile verhüllen müsse, weil die in ihnen sich regende Geschlechtslust vom Teufel stamme, während alles andere an ihm von Gott geschaffen sei) [4], fragt er ihn, warum sich denn Adam und Eva trotz ihrer Schamgürtel noch versteckt hätten [5]), oder warum er sich nicht vor

---

turbatus et rapidus: ita de animo, quod sit sublimis atque continuus." vgl. oben S. 74.

1) Vgl. das Nähere darüber unten II 2. 4.

2) c. Jul. IV 81. 772 D: ideo homines fuisse primitus nudos, quia ad sollertiae humanae operam quae nondum in illis fuit, ut se tegerent pertinebat." vgl. 772 E. Op. impf. IV 41. 1421 B.

3) Op. impf. IV 44. 1424 f. Ein besonders in kulturhistorischer Hinsicht sehr interessantes Kapitel. Vgl. S. 79 not. 3.

4) De nupt. II 23. 398 f. zitiert von Julian in Op. impf. IV 31. 1413 f.

5) c. Jul. IV 82. 773 A: „Cur audita voce Dei deambulantis in paradiso

allem Volk seiner Speiseüberreste entledige, oder sich in der Kirche, wenn es ihm zu heiss werde, zur Bekräftigung seiner Lehre nicht völlig ausziehe bis zur Bedeckung dieser Teile; denn es sei ja doch nach seiner eigenen Ansicht nicht recht, das zu bedecken, was Gott geschaffen habe [1]); oder warum denn Christus, dem ja die Geschlechtslust völlig gefehlt habe, nicht nackt in die Versammlungen seines Volkes gegangen sei [2]). Entweder müsse Augustin alle Teile des menschlichen Körpers, die wir für gewöhnlich bedecken, in gleicher Weise mit den Geschlechtsteilen als Werke des Teufels bezeichnen, oder aber seine ganze Lehre falle dahin [3]).

Julian sieht demnach in der Bekleidung des Menschen etwas Naturgemässes, aber zugleich ist er auch noch davon überzeugt, dass der Grund noch ein höherer sei, dass er in der gött-

absconderunt Adam et mulier eius, cum perizomata illa sufficere potuissent si de genitalium nuditate erubuissent?"

1) Op. impf. IV 37. 1417 A—C: „Tu ergo ipse reliquias ciborum, quas certe confiteris non pertinere ad libidinem, sub oculis depelle populorum; immo ut dogmati tuo auctoritatem concilies exemplo, in Ecclesia facito omnia, quae ad nutum dicis fieri voluntatis, contentusque operam solius commixtionis occulere, a qua, et olim proposito, forsitan et nunc senio destitisti, dicito ad grande sacrilegium pertinere, si res quae Deum conditorem habet, publicum vitet adspectum. Comede igitur in foro, aut in synagogis, in quibus disputationes tuae personant; et cum vestimenta sub sole torrido fuerint oneri, tegens illam tantummodo corporis tui partem quam diabolus movit, reliqua nudus incedito: quia pronuntias ingratum esse et profanum, si quid tegatur, quod Dei operibus adscribitur."

2) Op. impf. IV 63. 1488 CD: Quid igitur ad haec occurreret, non vidisti videlicet nudum eum, id est Christum, conventiculis debuisse misceri; nec aliquem verecundiae habere respectum, ne sacrilegium quod commentaris incurreret, in carne videlicet sua, quae concupiscentiam non habebat, de suis et patris operibus erubescens. Si autem ei et concupiscentia non fuit, et tamen ille est pudoris functus officio; irrefutabiliter etiam secundum te approbatur, verecundiam corpori humano debitam, non calori." Doch vgl. weiter: IV 64. 1489: „Det sane veniam reverentia Redemtoris, quia ad asserendam veritatem mysterii, Manichaeorumque flagitia destruenda, loquimur de carne eius audacter; quod nisi fides exigeret, reverentia modesta non tangeret."

3) Op. impf. IV 37. 1417 C: „Quod cum horum nihil facis, (si tamen non proficiendo feceris) ipsis operibus confirmas alterum de duobus, aut omnia ista ad diabolum pertinere, quae non exsequeris sub aspectu publico: aut dogma vestrum, si non corde vel ventre tuo teste cecidisse." Fortsetzung von Anmerkung 1.

lichen Absicht der menschlichen Selbsterziehung liege. „Der Mensch hat", so äussert sich Julian gelegentlich, „in seinem Körper in kluger Weise Orte der Würde und solche der Scham empfangen, damit er an sich selbst Besorgtheit und Selbstvertrauen lerne; damit er nicht missgestaltet schiene, wenn er gänzlich verhüllt, und nicht nachlässig und träge würde, wenn er immer ganz enthüllt wäre[1])." „Gott hat unsere Leiber also geordnet, dass das Schamgefühl einige unserer Glieder nach den Zeitumständen umhüllt, der natürliche Anstand aber andere bloss darstellt, deren Bedeckung ebenso unrühmlich wäre, als sich die Blossstellung des Geheimnisses der Geschlechtsteile nicht schickte[2])." Ob diese Beurteilung mit ermöglicht ist durch den Gedanken an die Unterscheidung des minder Guten und des höheren Guten im Menschen, insofern als die Hände, Augen, Ohren etc. viel unmittelbarer unter der Herrschaft der Vernunft stehen als die Geschlechtsteile, ist im Blick auf c. Jul. V 23. 793 E-G zwar zweifelhaft, aber doch nicht ganz ausgeschlossen.

2. Wie die Gestalt und Art des Pferdes, des Rindes und aller anderen gehenden, schwimmenden, kriechenden und fliegenden Tiere die bestmögliche ist, so ist auch diejenige des Menschen, wie sie einst aus Gotteshänden hervorging und noch jetzt je und je hervorgeht, die bestmögliche, die man sich denken kann. Vernunft wie Schrift, zeugt dafür, dass Gott alles sehr gut gemacht habe[3]). Aber trotzdem ist der jetzige Zustand des Menschen doch nur ein relativ vollkommener, und insofern ein unvollkommener[4]), und zwar sowohl in physischer wie in moralischer Beziehnng, wenn auch das erstere von Julian mehr betont wird (scil. die Unvollkommenheit in physischer Beziehung).

Vor allem ist es der leibliche Tod (mors corporalis), dem die Menschen von Natur unterstehen, weil sie aus Erde gemacht sind[5]), und der ihnen auch dann natürlich wäre, wenn Adam

1) Op. impf. V 15. 1518 CD.

2) Op. impf. IV 44. 1425 BC.

3) Op. impf. V 15. 1518 B–E.

4) Wie der Schluss des oben zitierten Kapitels V 15. 1518 EF zeigt war es der Gedanke, dass der jetzige Zustand des Menschen nur ein vorläufiger sei, der es Julian ermöglichte, diese beiden sonst gegenteiligen Ausführungen zu vereinigen.

5) Op. impf. VI 27. 1656 f.

wie später Henoch und Elia, als Lohn für besonderen Gehorsam in die Region der Unsterblichkeit versetzt worden wäre.[1] Mit dem Tode aber hängt das in seiner Art so mannigfache Leiden eng zusammen, dem besonders die Kinder[2], aber überhaupt alle Menschen ausgesetzt sind, das keinem erspart bleibt, und das hier durch keine Mittel je völlig beseitigt werden kann[3]; das aber doch von Natur den Menschen nur in bescheidenem Masse trifft[4], und das erst durch die eigene Sünde im Menschen vermehrt wird[5].

Aber gegen diese Ansicht, dass der Tod und ebenso ein gewisses Mass von Leiden dem Menschen natürlich sei, erhob sich ein so starker Widerspruch von Seiten seiner Gegner[6], dass Julian sich genötigt sah, an Hand der Schrift die Berechtigung dieser Anschauung nachzuweisen, und er wählte zu diesem Zweck mit geschicktem Griff gerade die ihm von seinen Gegnern am meisten entgegengehaltenen Stellen, Gen 3. 14—19

---

1) Op. impf. VI 30. 1670 DE. — Julian hat aber schon früher diese Auffassung vom Tode vertreten; denn die Fragmente aus dem einen Brief an Zosimus, die uns Mar. Mercator aufbewahrt (Liber s. n. c. 6. § 10—13 S. 141—143) hat, und auf die sich Klasen S. 79 f. beruft, sind genau besehen nicht zweideutig, sondern sie stimmen sehr wohl mit seinen betreffenden Aussagen in Op. impf. (VI 31 ff. zerstreut) zusammen; und wenn Klasen ferner S. 189 f. sich darüber wundert, dass Augustin die Todesstelle aus dem Brief an Rufus von Thessalonich (c. 2 ep. Pel. IV 6. 582 F) auf den leiblichen Tod (IV 6. 583 B) bezogen habe, so kann er das nur, wenn er ihren Zusammenhang mit IV 2. 579 CD übersieht, wo jedenfalls kein Mensch an den Straftod denkt. Will man aber von einem Unterschied sprechen, so kann es nur der sein, dass Julian in diesen früheren Schriften in Bezug auf den Leib eine traduzianische Lehre vertreten hat (vgl. S. 127 f.), denn daraus, dass in keinem der 2 Briefe der leibliche Tod der Nachkommen Adams in Beziehung gesetzt wird zu der Sünde desselben, geht doch wohl hervor, dass Julian an beiden Orten nur daran gedacht hat, dass Adam, weil er sterblich war, nur Sterbliche erzeugen konnte, dass sich der Tod somit in ganz natürlicher Weise von ihm auf die andern Menschen fortgepflanzt hat. Vgl. Wörter S. 335.

2) Op. impf. III 146 f. 1361.

3) Op. impf. III 148. 1362.

4) Op. impf. VI 26. 1650 D „parsimonia modi naturalis."

5) Op. impf. VI 28. 1666 E „in aliquibus aucta iudicialiter."

6) Man vgl. hierzu u. a. die ironische Schilderung, die Augustin a. a. O. Op. impf. III 154. 1365 C—E von dem „Paradisus Pelagianorum" entwirft. „Sed vos qui hoc negatis, quaeso paulisper paradisum cogitare. Placetne

und I. Co. 15. 22 [1]), die er beide in meisterhafter Weise für seine Lehre sprechen zu machen wusste [2]).

Unsere Gegner berufen sich hier, so erklärt Julian zu Gen. 3. 16, auf den Geburtsschmerz, der hiernach erst mit der Sünde eingetreten sein soll. Da aber auch die Tiere und die getauften Frauen Geburtsschmerzen empfinden, so sind diese offenbar Kennzeichen der Natur und nicht der Schuld. Dies erhellt auch aus den Worten der Stelle selbst, denn es ist darin nur von einer Vermehrung der Schmerzen, aber nicht von ihrem Ursprung die Rede; also müssen sie schon damals bestanden haben, — denn die Schrift unterscheidet hier wie sonst deutlich zwischen schaffen und vermehren, — und nur das grössere Mass der Schmerzen kann somit von der Sünde herstammen. Zudem redet die Schrift hier nicht nur von dem, was Eva durch die Sünde verdient hat (meritum), sondern auch davon, was ihr von Natur zugestanden hat (officium), nämlich von der Unterordnung unter den Mann (Op. impf. VI, 26).

Ebenso verkehrt wie die gegnerische Berufung auf Gen 3. 16, ist aber auch die auf Gen 3. 17—19. Denn nicht Adam selbst, sondern die Erde wird für ihn bestraft, sowohl damit sein böser Wille bestraft, als auch damit er vor fernerer böser Nachahmung gewarnt werde.[3]) Und zudem, dass der Fluch sich nur auf Adam erstreckt, wird er auch noch intensiv beschränkt. Seine Arbeit soll nicht vergeblich, sondern nur mühseliger und dornenvoller sein. Damit aber dass die Arbeit nichts Neues ist, ist

---

vobis, ut ponamus ibi castos et castas contra libidinem dimicantes, gravidas nauseantes, fastidientes, pallentes; alias in abortu puerperia immatura fundentes, alias in partu gementes et ululantes; natosque ipsos omnes flentes, sero ridentes, serius loquentes, et hoc balbutientes, in scholas postea duci, ut litteras discant, sub loris, ferulis, virgisque plorantes, pro varietatibus ingeniorum distributa varietate poenarum; insuper innumerabiles morbos, et daemonum incursus, et ferarum morsus, quibus quidam cruciarentur, quidam et absumerentur; qui vero sani essent, sub incertis eorum casibus misera parentum sollicitudine nutrirentur: essent etiam ibi utique orbitates et luctus, et amissorum carissimorum desideria cum doloribus cordis."

1) Vgl. Op. impf. VI 25 ff. 1645 ff. und VI 31. 1675.

2) Vgl. zum folgenden Wörter S. 336—338. Klasen S. 190—195.

3) Vgl. Op. impf. VI 17. 1623 A „Iam vero affectus timoris et sensus doloris . . . non solum nullius mali coactores, sed cum repagulum bonae voluntatis nacti sunt, adiutores et pervectores iustitiae perdocentur."

es auch der Schweiss nicht; und wenn Adam in Zukunft im Schweisse seines Angesichtes sein Brot essen soll, so heisst das nur, dass er in Zukunft härtere und schwerere Arbeit zu verrichten haben und infolgedessen auch mehr schwitzen wird. Schliesslich redet die Schrift auch nicht nur von der Strafe Adams, sondern auch davon, was ihm infolge seiner Natur zukommt, das heisst vom Tod; ja der Termin des Todes soll Adam sogar über sein Leiden trösten, insofern er ihm dessen beschränkte Dauer meldet. Dass der Tod für Adam natürlich war, bezeugt die Schrift dadurch, dass sie ihn mit der irdenen Konstitution und nicht mit der Sünde Adams begründet; auch das, dass er durch den gerechten Abel eingeweiht wurde, zeigt, dass er an sich kein Übel ist. Wenn ferner bei Kain (Gen 4. 11 f.) die Erde nochmals verflucht wird, und gar im Deuteronium oftmals derartige Verfluchungen in Aussicht gestellt werden, so ist es offenbar, dass die Dornen etc. nicht vom Adamsfluch herrühren (VI 27). Und da sich das Gleiche an der Schlange (Gen 3. 14 f.) zeigt, so ist ferner klar, dass die Speisen, Dornen und der Schweiss Einrichtungen der Natur sind, die aber bei einigen durch ein Strafurtheil vermehrt wurden, zu uns jedoch ohne irgendwelche Beimischung von Sünde gekommen sind (VI 28). Dies lehrt auch die Erfahrung aller Stände, Zeiten und Völker (VI 29), und Christus der Schöpfer der Menschen sagt bezüglich der Ehe (Mt 22. 29) selbst, dass er sie wegen der Sterblichkeit und der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur eingesetzt habe. (VI 30).

Sodann unterscheidet Julian zu I. Co 15. 22 [1]) einen leiblichen Tod und einen Straftod (mors corporalis, mors poenalis) und erklärt diese Stelle entweder dahin, dass alle Menschen kraft ihrer sterblichen Natur dem leiblichen Tode unterliegen und durch die Kraft Christi wieder auferweckt werden, wofür er sich darauf beruft, dass Adam im Hebräischen nichts anderes als „Mensch" bedeute, oder dahin, dass alle, welche das Beispiel Adams nachahmen, den Straftod erleiden, und im Gegensatz zu diesen alle, die das Beispiel Christi nachahmen, dadurch gerettet werden.

In moralischer Hinsicht ist der Zustand des Menschen ein unvollkommener, insofern dieser trotz der natürlichen Unschuld

1) Op. impf. VI 31. 1675. vgl. VI 30. 1671 BC. zum folgenden vgl. Wörter S. 330 f. 333 f.

Adams wie jedes neugeborenen Kindes[1]) durch seine unbedingte Freiheit beständig in der Versuchung steht, schlecht zu handeln und dadurch sein Ziel zu verfehlen; ferner aber zeigt sich diese Unvollkommenheit darin, dass der natürliche Mensch trotz seiner hohen sittlichen Fähigkeiten[2]) Gott doch nie so vollkommen dienen kann, als die in die Mysterien Eingeweihten.[3]) Er kann wohl von sich aus die Gebote halten und die Laster meiden und ein einfältig frommes Leben führen, aber ein weiteres ist nur dem möglich, dem Gott (in der Taufe) durch geistige Erleuchtung den tiefen Inhalt der Glaubenslehren und der Mysterien offenbart hat[4]).

3. Die Bedeutung von Sünde und Gnade in der Geschichte der Menschheit.

„So nun schuf Gott den Menschen, dass er den Erdenstoff selbst in erhabener Herablassung knetete, so dass dieser der Hand seines Schöpfers folgend zur Gestalt des Menschen wurde. So stand er fertig da, aber noch wartete das blasse und kalte

1) Op. impf. VI 19. 1627 E III 197. 1389. c. Jul. III 10. 690 A: „Naturam humanam in exordiis nascentium innocentiae dote locupletem." VI 30. 840 FG: „Dicatur parvulorum creator Deus talium, quales Dei manibus digni sunt, id est, innocentium."

2) Vgl. a. a. O. c. Jul. IV 16. 783 CD.

3) Op. impf. III 106. f. 1344 f. besonders 107. 1344 f. „ad cultum eius, qualem exhibent initiati mysteriis, liberum arbitrium sine adiutorio Dei non idoneum . . ."

4) Op. impf. III 106. 1344 A—C. „Cum enim cultus Dei multis intelligatur modis, et in custodia mandatorum, et in execratione vitiorum, et in simplicitate conversationis, et in ordine mysteriorum, et in profunditate dogmatum, quae de Trinitate vel de resurrectione, multisque aliis similibus fides Christiana consequitur: qui fieri potest, ut nos in confuso dicamus, sine adiutorio Dei liberum arbitrium sufficiens ad eius esse culturam . . . Cum itaque ista omnia, tam quae dogmatibus, quam quae mysteriis continentur, libertas arbitrii per se non potuerit invenire: quamvis ut nec idola colerentur, nec Deus qui innotescebat mundi ipsius conditor sperneretur, magistro gentium teste docere potuerit ratio naturalis." Die Anschauung, dass die Taufe den Menschen zu einem sittlichen Plus befähige, findet sich also nicht nur bei Pelagius und Cälestius, sondern auch noch bei Julian, wie sich dies übrigens auch aus Op. impf. I 53. 1106 und V 9. 1509 ergiebt. Gegen Klasens gegenteilige Behauptung (S. 279 ff.) vgl. besonders Ernst I S. 256 not. 1.

Bild auf den Geist, durch den es zu Schönheit und Leben kommen sollte. Da wurde durch den erlauchten Hauch des Schöpfers der Geist geschaffen und eingeflösst, und er bewegte das erfüllte Innere. Da gab der eingewanderte Bewohner dem Innern Farbe, dem Blute Wärme, den Gliedern Kraft und der Haut Glanz. Sieh doch, welche Mühe sich der liebe Gott mit der Bildung und Belebung des Menschen gab! Aber die Freundschaft des Schöpfers liess auch den Fertigen nicht allein; an einen gar lieblichen Ort wird er gebracht, so beschenkt Gott den reichlich, den er zärtlich gebildet hatte. Aber auch damit ist er nicht zufrieden; er beehrt ihn dadurch, dass er ihm eine Audienz gewährt. Er giebt ihm ein Gebot, damit er seine Freiheit erkennen und sehen solle, dass er die Kraft habe, noch besser befreundet zu werden mit seinem Schöpfer. Und Gott erstreckt dies Gebot nicht auf viele Stücke, um ihn nicht zu belasten mit einem vielfachen Gesetz; nur durch das Verbot eines einzigen, noch dazu ganz kleinen Apfels fordert er von ihm ein Zeugnis des Gehorsams. Ja noch ein zweites Mal wird er geehrt durch die Berührung der Schöpferhand, damit er eine Genossin hätte, durch die er Vater werden könne. Ja fort und fort wird er gehegt und geehrt durch Gespräche mit Gott" [1]).

Dieser sorgfältigen Schöpfung und Behandlung entspricht denn nun auch zunächst die Haltung Adams. „Liest man doch, dass der Mensch, als er zur Pflege und Bewachung des Paradieses dahin war versetzt worden, von Gott ein Gebot empfangen habe, sich zu nähren von allen Früchten und sich allein von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen im Gehorsam gegen sein Wort zu enthalten. Da er aber durch seinen Gehorsam sich die Hülfe einer ihm gleichen Genossin verdiente, so verharrte der unschuldige Bebauer des lieblichen Landes im Gehorsam gegen das göttliche Gebot (wenigstens) bis zu dem Moment, wo von seiner Seite der Leib des Weibes gebildet wurde; besonders da die Schrift diese Epochen genau festgestellt hat. Nachdem er aber schon das ihm bereitete Weib sah, war er so pünktlich im Dienst gegen das Gebot Gottes, dass er es auch seinem Weibe einschärfte. Nicht nur hielt er selbst also den göttlichen Befehl, sondern er wurde sogar sein Prediger,

1) Op. impf. VI 20. 1680 A—D.

indem er Eva zur Furcht vor dem Gebieter anleitete, und sie die Art seines Dienstes und den Grund seiner Furcht lehrte. Daher kam es auch, dass selbst das Weib, dem doch Gott nichts geboten hatte, dem Angriff des Teufels aufmerksam entgegentrat und mit fester Stirn die ersten Lügen des Teufels zurückwies“ [1]).

War aber die Schöpfung und Pflege des Menschen von Seiten Gottes eine so sorgfältige, und die Haltung Adams längere Zeit eine so mustergültige, so konnte die erste Sünde unmöglich eine so grosse, und ihre Folgen unmöglich so schwere sein, wie Augustin das wollte. Julian tritt daher so energisch als nur möglich für die Kleinheit und Unbedeutendheit der Sünde Adams wie ihrer Folgen ein [2]). „Es war Adam befohlen worden, sich des Essens von einem Baum zu enthalten; aber da er ungebildet (rudis), unerfahren und arglos war und bis dahin keine Furcht gekannt hatte, und kein Beispiel der Gerechtigkeit ihm vor Augen stand, so masste er sich, veranlasst durch sein Weib, die Speise an, deren süsser Duft und schöne Gestalt ihn (schon lange) angelockt hatte. Siehe! so war die Übertretung dieses Gebotes beschaffen. Eine Übertretung ist begangen worden, wie deren viele zu verschiedenen Zeiten die Neigungen der Sündigenden vollbracht haben. Adam hat nicht mehr gesündigt, als wenn das Volk Israel etwan verbotene Tiere ass“ [3]); denn „wenn das Essen von diesem Baum nicht verboten gewesen wäre, wäre es gar nicht böse gewesen“ [4]). Dementsprechend sind denn auch die Folgen der Sünde Adams nur klein und unansehnlich.

1) Op. impf. VI 12. 1602 f. Julian vertritt hiermit in der Lehre von der Dauer der Unschuld Adams eine ganz andere Ansicht als Theodor von Mopsvestia, dessen eigentümliche Berechnung derselben auf 6 Stunden — vgl. Mar. Mercator. Excerptum III aus Theodor § 1 MSL 48 S. 231 A und Wörter S. 31 — er gar nicht zu kennen scheint.

2) In der rationalistischen Auffassung der Sünde Adams hat Julian in Irenäus einen seiner Hauptvorgänger. vgl. Harnack DG. I² S. 501 not 2.

3) Op. impf. VI 23. 1641 DE—. Wenn Julian andererseits zu Röm. 5. 14 Op. impf. II 188—190. 1267 f. von der Sünde Adams als der „forma maxima peccati“ redet, so geschieht das kaum aus unbewusster Konzession an Augustin, sondern dieser scheinbare Widerspruch löst sich sehr einfach dahin auf, dass Julian hier von der Sünde Adams rein für sich redet, während er dort auf die durch seine Nachkommen eingetretene Nachahmung rekurriert.

4) Op. impf. VI 41. 1699 B „Esus ergo illius arboris, si non esset interdictus, malus non fuisset . . .“

Allerdings hat Adam durch sie die Unschuld, in der er geschaffen worden war, verloren und sich damit ein böses Verdienst erworben [1]), und er ist von Gott dafür samt Eva mit einer Vermehrung seiner natürlichen Leiden gestraft worden [2]) und hat seinen Nachkommen ein durch die väterliche Autorität verstärktes, böses Beispiel gegeben [3]); aber eine andere Folge hat diese Sünde nicht gehabt. Und wie bei Adam, so wird auch heute noch durch die Sünde wohl die Qualität des Verdienstes, aber nicht der Zustand der Natur verändert; der freie Wille verbleibt auch dem Sünder nach wie vor in seiner ursprünglichen Kraft [4]).

Trotzdem die Sünde Adams keine weiteren Folgen hatte, ja trotzdem auch nach ihm je und je Gerechte lebten, die kraft ihres freien Willens aus dem Glauben, den sie von Gott hatten, tugendhaft handelten, wurde durch die böse Nachahmung und die Macht der Gewohnheit [5]) die Gewalt der Sünde doch immer grösser, und die schlechten Verdienste der Menschen häuften sich immer mehr, so dass Gott, wollte er anders nicht die von ihm geschaffene Menschheit zu Grunde gehen lassen, wohl oder übel mit seiner Gnade wieder in den Gang der Entwicklung eingreifen musste. [6]) Und dies that er zunächst durch das Gesetz. „Es

---

1) Op. impf. VI 19. 1627 E.

2) Op. impf. VI 25 ff. 1645 ff.

3) Op. impf. II 190. 1288 A.

4) Op. impf. I 96. 1145 F.

5) Op. impf. II 48. 1200 B. „nulla magis re quam imitatione vitiorum invaluisse peccata." — c. Jul. VI 73. 871 E zu Röm. 7. 15. „Exaggerat Apostolus vim consuetudinis." — Op. impf. I 69. 1128 C. zu Röm. 7. 23 „Ille enim in membris legem per flagitiorum usum sanctis consiliis inter principia tamen emendationis rebellem consuetudinem malam vocabat, quae ab eruditis etiam saeculi dici solet secunda natura." IV 129. 1498 E. „illos tantam iniisse cum criminibus familiaritatem, ut innata quodam modo viderentur." Besonders stark einmal gegen Augustin: Op. impf. IV 42. 1422 AB: „Ac per hoc tu aut impietatem tuam deseres, aut pudorem. Sed quid nos? Haec autem: Si mutabit Aethiops pellem suam, aut Pardus varietatem; ita et tu a Manichaeorum mysteriis elueris."

6) Julian erklärt die grosse Verbreitung und beständige Steigerung der Sünde ebenso so sehr aus der Dummheit und Feigheit der grossen Masse (Op. impf. V 1. 1501 A—C: „Compertum est omnis aevi periculis, apud paucos incorrupti reverentiam vigere iudicii, qui et scientiae studiis dediti, et virtutum appetentes, vel possunt indagare verum, vel repertum audent

sollte das Licht der Vernunft, das die verkehrten Beispiele und die Gewohnheit des Lasters verdunkelt hatten, durch vielfältige Belehrung wieder anfachen und es durch seine freundliche Einladung fördern." [1]) An keiner andern Stelle tritt uns der göttliche Gnadenzweck, den Julian dem Gesetze beilegte, so deutlich vor Augen. Wir sehen daraus, welche Notstände Gott dazu veranlasst haben, das Gesetz zu geben: die wachsende sittliche Verderbnis und die Verdunkelung der Vernunft im Gefolge derselben. Das Gesetz sollte dieses Übel an der Wurzel angreifen, indem es der Vernunft wieder zu ihrer ursprünglichen Kraft verhalf. Aber neben diesem negativen hatte das Gesetz auch einen posi-

---

tueri; . . . Hi ergo prudentes, quos stolidorum populi faciunt paucos videri, scientiae et fortitudini iuxta prorsus student. Neutra enim absque altera aut fructum assequitur, aut honorem: quoniam et fortitudo nisi optimis per scientiam admota rebus est, in despicabilem erumpit insaniam; et e regione examinatae iustitiae leges, nisi magnanimitatis murus incluserit, praedae confestim patebunt, ac servitum criminibus abducentur.") wie aus der Nachahmung und der Gewohnheit. Aber wie diese beiden letzten Begriffe, die, wenn sie überhaupt etwas besagen wollen, nur von einer durch den dauernden Einfluss des bösen Beispiels anderer und durch das beständige eigene Sündigen im Menschen entstandenen Neigung zur Sünde verstanden werden können (vgl. übrigens auch Julian selbst: Op. impf. I 16. 1065 A: „Durum quidem, quod consuetudo peccandi amorem delicti facit."), mit seinem unbedingten Freiheitsbegriffe nicht ganz in Einklang zu bringen sind (vgl. darüber Wörter S. 317—322 und Müller „Der Pelagianismus" D.Z. chr. W. L. Bd. V. 1854 S. 321 ff.), so erklären die beiden ersten das Problem nicht, sondern schieben es nur weiter hinaus. Denn es fragt sich weiter: woher diese allgemeine Dummheit und Feigheit? Und auf diese Frage hat Julian, wenn überhaupt eine, so jedenfalls nur eine ungenügende Antwort gegeben, wenn er sagt: (Op. impf. V 1. 1501 C) „quoniam et scientiae studium tam fuga laboris quam saecularium curarum diversitas impedit, et constantiam aerumnarum, quae ab improbis excitentur, formido percellit."

1) Op. impf. I 94. 1144 E. „Ipsa gratia legem in adiutorium misit: ad eius spectabat officium, ut rationis lumen, quod pravitatis exempla hebetabant et consuetudo vitiorum, multimodis eruditionibus excitaret atque invitatu suo foveret." Inwiefern Julian allerdings von einer gewissen Verdunkelung der Vernunft reden konnte, können wir uns wohl am besten an der Vorstellung veranschaulichen, dass die bösen Verdienste des Menschen auf seine Vernunft einen Schatten werfen und so ihr Licht etwas verdunkeln. Über die Belastung des Menschen durch die Sünde redet er auch c. Jul. VI 61. 888 C: „si semel aliquis idolis sacrificaverit, potest donec consequatur veniam, premi impietate commissi, et manet reatus actione finita."

tiven Zweck; es sollte die Menschen genau und vollkommen die Gebote Gottes lehren. Sie hatten jetzt eine feste Norm des gottgefälligen Lebens; die Gebote Gottes waren jetzt allen bekannt und aufgeschrieben. Aber diese Gnade Gottes hatte für ihre Verächter auch eine Kehrseite, nämlich die, dass, wenn sie auch jetzt ohne Rücksicht auf ihre Vernunft handelten, sie nicht nur einfach, sondern gewissermassen doppelt sündigten, indem sie (zu der Vernunft noch) ein direktes göttliches Gebot übertraten.[1] Ihre Sünde wurde so durch das Gesetz nur hässlicher und verdammenswerter, sie war nicht mehr allein Sünde, sondern auch Übertretung.

Diese Auffassung des Gesetzes zeigt uns wiederum den rationalistischen Kern des julianischen Systems und dient dadurch unserer früheren Behauptung, dass das sittliche Handeln dasjenige sei, das eine Überordnung der Vernunft über die Sinnlichkeit zum Ausdruck bringe, zum erneuten Beweis. Zugleich aber zeigt sie uns auch, dass Julian den energischen Versuch gemacht hat, eine eigentliche Heilsgeschichte nachzuweisen, ob allerdings mit Erfolg, ist eine andere Frage; doch können wir dieselbe erst nach der Behandlung seiner Christologie genügend beantworten. Wenn er übrigens beim Gesetz nicht von einer innerlichen Wirkung der Gnade redet, so stört das uns nicht, da ja thatsächlich die Wirksamkeit des Gesetzes nur eine äusserliche ist.

„Das Gesetz war heilig, gerecht und gut; aber die verderbten Sünder verwundeten sich mit dem Eisen, mit dem sie hätten geheilt werden sollen, und sie wiederstrebten dem Heilsplane Gottes also, dass sie von der Seite her gefährdet wurden, von welcher ihnen das Heil hätte zukommen sollen."[2] Und da der Zweck des Gesetzgebers, die menschliche Besserung, nicht eintrat, wohl aber bei den Meisten sich das Gegenteil ereignete, so sagt der Apostel (in der Erklärung zu Röm. 5. 20 f. Op. impf. II 220. 1283 E F.), weil der Eifer der Sündigenden nur immer grösser geworden sei, so scheine es, als ob das Gesetz gerade nur darum gegeben worden sei, damit die Gottlosen noch gott-

1) Vgl. hierzu a. a. O. Op. impf. II 171. 1257 C „Quippe qui rationem et legem criminum amore calcaverant . . ."

2) Vgl. c. Jul. VI 73. 871 F „Per legem bonam et per mandatum sanctum pravorum animi ferocierant; quoniam sine voluntate propria nulla eruditio poterat inspirare virtutem."

loser würden und mit der Sünde sich die Übertretung verbände“ [1]). Es zeigte sich, dass die Menschen trotz der göttlichen Gebote in ihrer Sünde verharrten, ja immer mehr in ihre Schuld und Knechtschaft hineingerieten. Und so forderte die menschliche Verderbtheit wiederum die göttliche Hülfe; und zwar konnte Gott die Menschen jetzt nicht mehr mit Geboten zurechtbringen, da ihre Sünde und Schuld zu gross war. Er musste ein Mittel anwenden, das dem Übermass ihrer Sünden entsprach, und das einzige war, dass er sie durch Wohlthaten sich verpflichtete, das heisst, dass er es den Menschen leicht machte, sich ihrer Sünden zu entledigen und sie dadurch antrieb, die so leicht erreichte Gerechtigkeit nun festzuhalten. Und dieses Mittel war ihm Christus [2]).

Gott offenbarte nämlich sowohl in der Menschwerdung als im Leben und besonders im Tode Christi seine unaussprechliche Liebe zu uns, und er will uns dadurch dazu bewegen, ihn wiederzulieben [3]). Christus aber erzeigte uns die besondere Grösse seiner Liebe durch die einzigartige Grösse seines Leidens, dadurch dass er sich nicht wie andere für eine gute und gerechte Sache opferte, sondern sich für diejenigen kreuzigen liess, in deren Bestrebungen sich nichts Gutes fand, sondern die durch ihren eigenen Willen heruntergekommen waren [4]). Er bezeugte ihnen damit, dass Gott sie retten wolle, und bot ihnen dadurch im Glauben an ihn Verzeihung ihrer Sünden und Befreiung ihres belasteten Gewissens an [5]). Aber er begnügt sich nicht

1) Julian beurteilt demnach Röm. 5. 20 f. formell ganz ähnlich wie Jülicher „die Gleichnisreden Jesu“ 1888 S. 147—149 die Stelle Mc. 4. 11 f. beurteilt. — Dass Julian diesen Misserfolg aber nicht als einen absoluten betrachtet wissen will, ergiebt sich u. a. aus c. 2 ep. Pel. IV 2. 579 EF.

2) Op. impf. II 222. 1285 CD. vgl. dazu Ernst II S. 250 f., der gegen Wörter nachweist, dass hier von einer wirklichen Sündenvergebung um Christi willen die Rede ist.

3) Op. impf. I 94. 1144 EF. „Ad istius ergo gratiae . . . plenitudinem spectavit, ut Verbum caro fieret et habitaret in nobis. Reposcens enim Deus ab imagine sua amoris vicem, palam fecit quam totum in nos inaestimabili egisset affectu, ut vel sero redamaremus eum ...“ vgl. II 222. 1285 CD. Dieser Gedanke findet sich ähnlich wieder in der Versöhnungslehre Abälards vgl. Harnack DG III² S. 358 f. und Nitzsch RE³ I S. 24 f.

4) Op. impf. II 171. 1257.

5) Op. impf. I 67. 1117 f. I 110 f. 1157. Mit am besten erhellt die Bedeutung der Sendung Christi aus Julians Auslegung von Joh. 8. 31—41. Op.

damit, denen, welche im Glauben an ihn sich entschliessen, ihren bösen Wandel zu verlassen, ihre früheren Sünden zu verzeihen, sondern er verheisst ihnen auch die ewige Herrlichkeit unter der Bedingung, dass sie sein sündloses Leben nachahmen[1]). Er erwartet, dass dieselben durch ihr Ehrgefühl dazu getrieben werden, ihm, der sie geheilt und von drückender Schuldenlast befreit hat, zu danken, das heisst Gott in seiner Nachfolge treuer zu dienen[2]). Dies ist aber allen Menschen möglich, weil die menschliche Natur Christi der unsrigen vollkommen kongruent war, und wir vermögen darum das Gleiche, was Christus vermocht hat[3]).

---

impf. I 87—91. 1138—41. Zu Joh. 8. 31 f. bemerkt er: Jesus redet hier seinen Gläubigen zu, sich auf nichts irdisch Grosses, auch nicht auf ihre Abstammung von Abraham zu berufen, sondern sich eifrig zu erzeigen in Tugenden und nach seiner Erkenntnis, der Sünde nicht mehr zu dienen, um sich so die wahre Freiheit zur Freude ihres Gewissens zu erhalten, das heisst, um durch die ewige Hoffnung von allem vergänglichen Streben befreit zu werden. Die Antwort der Juden (v. 33) zeigt aber, dass sie nicht verstanden haben, von welcher Freiheit Jesus zu ihnen gesprochen hat, nämlich nicht von der Willensfreiheit, sondern von der Freiheit von Schuld ... zu der Christus sie befreien will, indem er, wie v. 36 zeigt, denen, die ihr gutes Gewissen verloren haben, Verzeihung gewähren und ihnen dadurch dasselbe zurückgeben will. Das Bild, das Julian hierbei vorgeschwebt haben mag, ist das eines Menschen, der durch häufiges Borgen eine grosse Schuld kontrahiert hat, und der nun dadurch zwar nicht gezwungen ist, weitere Schulden zu machen, aber doch dazu veranlasst wird, und der nun plötzlich mit leichter Mühe seiner ganzen Schuld enthoben wird. Julian stellt sich somit das Gewissen als den empfindsamen Behälter der guten und bösen Verdienste des Menschen vor, das den Menschen straft, wenn es ein böses Verdienst aufnehmen muss, (vgl. Op. impf. II 171. 1257 CD. „conscientia, cuius est maxima vis, castigabat."), und das sich freut über die Zunahme von guten und über die Abnahme von bösen Verdiensten.

1) Op. impf. II 152. 1248 D: „Qui ea crimina voluntatis ignovit .. et sui imitatione .. correctis gloriam beatae aeternitatis indulsit."

2) Op. impf. II 227. 1290 D E: „postea autem quam gratia Dei beneficia consecuti estis, et depositis reatuum ponderibus respirastis, ingenuo pudore commoniti debetis gratiam referre medicanti."

3) Wenn aber Harnack DG. III 2 S. 181 not. 8 vgl. Wörter S. 300 f. die Behauptung aufstellt, dass nach Julian der filius hominis durch seine Willensleistung allmählich filius dei geworden sei und diese Behauptung auf Augustins Ausführungen in Op. impf. IV 84. 1449 f. begründet, so ist dem gegenüber zu bemerken, dass dies nicht die Lehre Julians, sondern nur die Konsequenz Augustins ist, und dass der Satz „suscepti hominis

Die nun folgenden Ausführungen über die menschliche Natur Christi, wie sie hauptsächlich Op. impf. IV 45 ff. 1426 ff. vorliegen, gehen darauf aus, zu zeigen, dass die notwendige Voraussetzung dieses Werkes Christi seine volle, ungeschmälerte menschliche Natur sei [1]), und sie richten sich darum mit aller Energie gegen die Lehre Augustins, dass Christus kraft seiner jungfräulichen Geburt die Erbsünde oder besser gesagt die Geschlechtslust nicht gehabt habe, als gegen eine Lehre, die die minder gefährliche apollinaristische [2]) mit der greulichen manichäischen Irrlehre verbinde, und die den Christen seines Trostes beraube [3]). Und er sucht diese augustinische Auffassung durch folgende Gründe als unhaltbar nachzuweisen.

1. Wenn die Natur Christi von der unsrigen verschieden wäre, könnten wir ihn nicht nachahmen [4]).

2. Wenn Christus uns dennoch zu seiner Nachahmung auf-

---

iustitia non de naturae diversitate, sed de voluntaria actione substitit." IV 84 1449 f. nach Julian nur besagt, dass Christus nicht darum sündlos gewesen sei, weil ihm die Geschlechtslust fehlte, sondern darum, weil er niemals sündigte.

1) Leider hat sich Dorner „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" bei der Anlage seines Werkes auf die Lehre von der Person Christi beschränkt und somit hier, 2te Aufl. II S. 94—98, wie an anderen Orten nur etwas Unvollständiges zur Darstellung gebracht.

2) Dem wirklichen Apollinarismus, nach dem Christus die „tierische" Natur des Menschen völlig angenommen und nur die vernünftige Seele beseitigt hat, an deren Stelle er selbst getreten ist (vgl. Aug. Op. impf. IV 47. 1427 CD. Wörter S. 75 f. Harnack DG. II 2 S. 313, vgl. auch neuestens Krüger RE 3 I 674. 44 ff.), steht Julian gar nicht so fern, vielmehr kann dieser in der Konsequenz seines Systemes liegen, wenn wir nämlich alle mit Gott die Vernunft gemeinsam haben, und ihre Grösse über den Grad unserer Gottverwandtschaft entscheidet und die tierische Natur Julian selbst schon als eigenthümlich belebt gilt. Es ist darum nicht unmöglich, dass er mit der zur Zeit seines Aufenthaltes in Konstantinopel ± 428. 429 sich aufs neue regenden apollinaristischen Häresie in irgend einer Verbindung steht. Vgl. epist. Nest. ad Caelestinum I und II M. S. L. t. 48 S. 174 ff. Mansi. t. IV S. 1021 ff.

3) c. Jul. V 58. 812 F.: „Tolle exempli caussam, tolletur et pretii, quod pro nobis factus est."

4) Vgl. a. a. O. Op. impf. IV 53. 1432 A: „Teneo veritatem membrorum, ut exempli eius soliditatem arcemque sustineam."

forderte, so würde er dadurch zum Lügner und Betrüger der Menschheit [1]).

3. Wenn weder er selbst noch die Schrift je darauf hinweisen, dass er keine Erbsünde gehabt habe, und trotzdem seine Sündlosigkeit behaupten, so giebt es überhaupt keine Erbsünde [2]).

4. Die Auferstehung Christi wäre kein Beweis für die allgemeine Auferstehung, wenn Christus eine andere Natur gehabt hätte als wir [3]).

5. Die volle menschliche Natur Christi ist die notwendige Voraussetzung seiner Versuchung durch den Teufel [4]).

Alle diese Gründe sind aber ebensoviele Argumente gegen die augustinische Lehre von der Erbsünde und für die Güte der menschlichen Natur und lassen sich kurz dahin zusammenfassen, dass, wenn in Christus, in dem dieselbe Natur ganz war, keine Sünde gefunden wurde, überhaupt keine Sünde in derselben sein kann [5]).

„Wenn etwas von dem Fundament der Substanz weggeschabt wird, so stürzt die ganze Pracht der Sitten zusammen“ [6]), so lautet der vielfach variierte Grundsatz der Christologie Julians, den er mit aller Energie Augustin entgegenstellt. Es kommt ihm nicht weniger als alles auf die Identität der menschlichen Natur Christi mit der unsrigen an. Jedes Stück, das ihr fehlt, ist ein Abzug an seinem Heilswert [7]). Diese Auffassung setzte

---

1) Vgl. a. a. O. Op. impf. IV 87. 1451 C—F.

2) Vgl. a. a. O. Op. impf. IV 84. 1449. 85 f. 1450 f.

3) Op. impf. VI 33—35. 1678—81.

4) Op. impf. IV 83. 1449: „Ipsa etiam ei caussa tentandi fuit Christum.“

5) Op. impf. IV 60. 1437: „Ac per hoc, in ea natura non potest esse peccatum, cum in illo, in quo tota est, nihil iniquitatis inventum est.“

6) Op. impf. IV 54. 1432 f.: „Atque e regione vituperatio unius utrique participat: quoniam tantum de virtutibus eius, quantum de artibus auferetur; ac si quid de substantiae solido radatur, universa morum ornamenta depereunt, atque ad tolerantis iniuriam recurrunt damna nascentis .... Nihil ergo in membris Mediatoris facti ex muliere, quod naturale constat negabo.“

7) Über die Natur wie das Leben Christi giebt uns Julian Op. impf. IV 57. 1435 mit die beste Auskunft. „Christus igitur non minus homo verus, quam verus Deus, nihil de naturalibus minus habuit: sed iustum erat, ut qui dabat perfectionis exemplum, omnibus virtutum studiis antecelleret,

er Augustin mit unerbittlicher Konsequenz entgegen, auch da, wo die Meinungen aller Bisherigen ihm entgegenstanden; so vor allem in seiner Auslegung von Röm. 8. 3 (c. Jul. V 52. 809 f.). Er bemerkt hierzu nämlich, dass wenn Paulus von der Ähnlichkeit unserer Natur mit der menschlichen Natur Christi rede, er von vornherein ein eigentliches Verständnis des Ausdrucks „caro peccati" ausschliesse, da ja sonst nach ihm auch Christus mit derselben behaftet gewesen sein müsste [1]).

„Julian will" somit, wie dies Dorner richtig ausgesprochen hat [2]), „die Willensfreiheit und die Möglichkeit der Versuchung und Sünde für Christus behaupten, aber er weiss das nicht anders zu thun als so, dass er nicht zu zeigen vermag, wie Christus mehr sei als ein tugendhafter Mensch, nämlich Gottmensch." Dieses letztere muss insofern einer Berichtigung unterliegen, als Julian nicht nur anerkennt, dass Christus sowohl wahrer Gott als wahrer Mensch ist, sondern sich auch redlich bemüht, ihm innerhalb seines Systems eine einzigartige Stellung auch betreffs seiner Natur zuzuschreiben, indem er ihn mit einem besonders hohen Geist ausgerüstet sein lässt. Erhellt schon hieraus sein Gegensatz zu Augustin, so wird derselbe noch deutlicher, wenn wir bemerken, dass er die jungfräuliche Geburt Christi wohl anerkennt, aber dogmatisch eigentlich nichts mit ihr anzufangen

---

castitasque eius continua integritate celsa, nullo permota libidinis appetitu, quae virgo sanctae mentis exstiterat, et omnium sensuum domitrix animi magnitudo, et superatrix dolorum, cunctis fidelibus et humanitate imitabilis fieret, et sublimitate mirabilis."

1) Ut Christi caro, quia de Maria natus est, cuius virginis caro sicut ceterorum omnium ex Adam fuerat propagata, nihil distet a carne peccati, et sine ulla distinctione Apostolus dixisse credatur, eum fuisse missum in similitudine carnis peccati . . . ut nulla sit caro peccati ne hoc sic et Christi." Über die Auslegung dieser Stelle ist man bis heute nicht einig geworden; nachdem nämlich die Exegese bis in dieses Jahrhundert Tertullian und Augustin gefolgt ist, hat sich in neuerer Zeit durch Holsten und Overbeck eine Auslegung einzubürgern begonnen, die sich mit Julians Auffassung derselben sehr nahe berührt, nur dass Julian die Berechtigung dieser Auffassung nicht ebenso sicher zu begründen vermocht hat, als dies durch Overbeck geschehen ist. Vgl. Ovb. über Röm 8. 3 ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας Z. w. Th. XII S. 178—213 und dazu die Entgegnung Ed. Zellers ebendaselbst XIII S. 301—307.

2) Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. II² S. 97 f.

weiss [1]) und auch faktisch gar keinen Wert auf sie legt, wie dies aus dem uns häufig begegnenden Ausdruck „factus ex muliere" ersichtlich wird [2]). Doch muss man dem gegenüber daran erinnern, dass auch die frühere Theologie, so stark sie dieselbe auch im Bekenntnis betonte, soteriologisch kaum mehr mit ihr anzufangen gewusst hat [3]), und dass die augustinische hohe Wertung derselben seine Lehre von der Erbsünde zur notwendigen Voraussetzung hat [4]).

Schon die bisherigen Ausführungen haben uns gezeigt, dass Julian sich redlich bemühte, eine fortschreitende Heilsgeschichte nachzuweisen; aber noch besser wird dies aus seiner Lehre von der Taufe ersichtlich [5]). Die Taufe hat nach ihm einen doppelten Wert, einen positiven: die Adoption zu Kindern Gottes, und einen negativen: die Vergebung der Sünden. Was den ersten Punkt anbetrifft, auf den er meines Erachtens den grössten Nachdruck legt, so tritt uns hier vor allem mehrfach sein Grundsatz entgegen, dass Christus diejenigen, welche er gut geschaffen habe,

---

1) Das Beste, was er von ihr zu sagen weiss, ist, dass Gott durch sie die ungläubigen Juden von seiner Allmacht überzeugen wollte, Op. impf. I 140 f. 1174 f.; sonst meldet er nur, dass sie „propter signi splendorem" geschehen sei. a. a. O. Op. impf. I 66 1116 A.

2) Vgl. a. a. O. Op. impf. IV 79. 1447 F. VI 35. 1681 F.

3) Harnack DG I² 87 not. 1: „Übrigens hat es lange gedauert, bis die Theologen in der jungfräulichen Geburt Jesu mehr als die Erfüllung einer Weissagung, nämlich eine „Heilsthatsache" erkannt haben."

4) Nach Augustin war Christus nur deshalb frei von der Erbsünde, weil er durch den heiligen Geist gezeugt, ohne Geschlechtslust empfangen worden war, und er hat darum erklären müssen, dass alle anderen Menschen, auch die Maria, mit dem Makel der Erbsünde behaftet seien. Op. impf. VI 22. 1639 C D: „Nihil occurrit nisi quod Maria quidem mater eius, de qua carnem sumsit, de carnali concupiscentia parentum nata est; non autem Christum sic ipsa concepit" ... Vgl. c. Jul. V 52. 810 B: „Et hinc apparet illam concupiscentiam, per quam Christus concipi noluit, fecisse in genere humano propaginem mali: quia Mariae corpus quamvis inde venerit, tamen eam non traiecit in corpus, quod non inde concepit." Weitere Belege bei Hase: Polemik³ 1891 S. 403 not. 9. Mittelst der Wiedergeburt (durch die Taufe) lässt sich allerdings die befleckte Empfängnis mit einer aktiven Sündlosigkeit sehr wohl reimen. Dagegen hat sich die heutige katholische Kirche durch die Behauptung der unbefleckten Empfängnis Marias einer schweren Inkonsequenz schuldig gemacht.

5) Trotz mancher Dunkelheiten im einzelnen ist doch seine Gesamtanschauung eine feste und sichere.

durch Erneuerung und Adoption noch besser mache[1]). Oder er erklärt, die Taufgnade bestehe, abgesehen von der Vergebung, in der geistigen Erleuchtung, in der Adoption zu Kindern Gottes, in der Verleihung des himmlischen Bürgerrechts, in der Heiligung, in der Überführung in die Glieder Christi und in der Anwartschaft auf das Reich der Himmel[2]). Oder er sagt ganz parallel mit dieser Ausführung, dass die als Werke Gottes geborenen Kinder durch die Taufe zu Pfändern Gottes würden, dass sie dadurch kostbar wiedergeboren würden und zu den Werken der Natur die Gnadengaben hinzu empfingen[3]). Neben diese positive tritt nun aber bei den Sündern die negative Bedeutung der Taufe, die Vergebung der Sünden als Tilgung der schlechten Verdienste oder als Befreiung und Entlastung des Gewissens. Trotzdem aber die Taufe den einen im Stande der Unschuld und den andern inmitten schändlicher Bestrebungen trifft, und somit der Eine nur ihrer positiven, der andere aber auch ihrer negativen Kraft bedarf[4]), so ist sie doch allen auf dieselbe Weise mitzuteilen, und es dürfen weder ihre Worte noch ihre Ordnungen verändert werden[5]), — denn es ist ja nur ein Glaube und somit auch nur eine Taufe, — besonders da ja die Gnade selbst schon ihre Gaben nach dem Masse der Empfänglichkeit eines jeden verteilt[6]). Sie ist somit für alle Alter nützlich und wertvoll; wer darum ihre Notwendigkeit auch für die Kinder bestreitet, ist zu verdammen[7]). Dadurch aber, dass Christus die

---

1) Op. impf. I 53. 1106 E: „quos fecerat condendo bonos, facit innovando adoptandoque meliores." vgl. c. Jul. III 8. 688 B. Op. impf. I 111. 1157. III 151. 1363. V 9. 1509 C. VI 36. 1685 C. und c. 2 ep. Pel. IV 2. 580 A.

2) Op. impf. I 53. 1106 E F. Vgl. c. Jul. VI 51. 855 D: „bono eius naturali (baptismo) bonum sanctificationis accedit."

3) Op. impf. V 9. 1509 B C. Vgl. c. Jul. VI 36. 833 A B: „Hinc potius suos approbat, quod ante proprium voluntatis obsequium, hoc quod in eis fecit beneficiorum sublimat augmentis."

4) Vgl. a. a. O. Op. impf. II 116 f. 1231 f. 127. 1236. I 54—56. 1107 f.

5) Op. impf. II 116. 1231 C D: „gratiam quidem Christi uniformiter esse tradendam, nec debere verba eius et instituta concuti . . .; verum non omnes accedentes in unius (unis) reatibus invenire."

6) Op. impf. I 53. 1106 C D: „Quae (gratia) cum admovetur, non est auctanda pro caussis; iam enim ipsa dona sua pro accedentium capacitate dispensat"

7) Op. impf. I 53. 1106 B C: „Nos igitur in tantum gratiam baptismatis

Taufe eingesetzt hat, hängt sie mit ihm und seinem Werke aufs engste zusammen [1]). Ja man darf wohl sagen, dass sie nach Julian gleichsam das Resultat der Menschwerdung Christi sei, besonders da sie auch das Gleiche leistet, was Christus geleistet hat [2]).

Trotzdem sich Julian in dieser Weise bestrebte, seine Lehre von der Taufe der kirchlichen Anschauung möglichst anzupassen und ihre Wirkungen auf das höchste zu preisen, so gelang ihm dies doch für die Kindertaufe nur mangelhaft; dagegen konnte er sich in der Schilderung der Bedingungen, die die Taufe an die Erwachsenen stellt, der damaligen kirchlichen Praxis vollkommen akkommodieren.[3]) Die Taufe fordert nach ihm nämlich 2 Stücke von dem Täufling, auf deren Reihenfolge er übrigens keinen Wert gelegt zu haben scheint:

a) das Versprechen, der Welt und der Sünde zu entsagen.

b) ein Glaubensbekenntnis.

Doch ist es wahrscheinlich, dass Julian, wenn er überhaupt soweit reflektierte, mit dem ersteren die negative und mit dem letzteren die positive Seite der Taufgnade verbunden dachte [4]). Diese letztere wertete er aber ganz nur intellektualistisch, wie er denn auch sonst statt vom Glauben von der Erkenntnis Christi und von dem von Christus geforderten Leben als von der Schule Christi spricht, ja sogar die christliche Lehre, sowie überhaupt alles das, was Christus den Menschen gebracht hat, als christliche oder wahre Philosophie bezeichnet [5]). Noch mehr

---

omnibus utilem aetatibus confitemur, ut cunctos qui illam non necessariam etiam parvulis putant, aeterno feriamus anathemate."

1) Op. impf. III 149. 1362: „baptisma ex quo ritum eius Christus instituit".. Vgl. I 67. 1117 G. 124. 1162. c. Jul. V 45. 805 f.

2) Op. impf. II 152. 1243 D: „Qui et crimina voluntatis ignovit ....: et sui imitatione ... correctis gloriam beatae aeternitatis indulsit."

3) Vgl. Bindemann III S. 623: „Die Gesamtheit ..... des kirchlichen Lebens stand dem Pelagianismus entgegen."

4) Op. impf. I 67. 1118 C: „baptisma, in quo confessione brevi actum delicta purgantur." vgl. II 223 f. 1286 E F. 1287 — II 222. 1285 D: iustitiam... quam compendio credulitatis fuerant assecuti."

5) Op. impf. I 87. 1138 f. — I 110. 1157. — II 166. 1255 C. IV 22. 1408 f. — Es scheint mir nicht unmöglich, dass diese ganze intellektualistische Wertung des Gesetzes und Christi mit beeinflusst ist durch den sokratisch-

aber tritt dies zu Tage, wenn er gelegentlich erklärt, dass die Christen das Gleiche von den Tugenden Gottes glaubten, wie Abraham [1]), das heisst, dass sie die Erkenntnis von Gott hätten, wie sie jedem aus der Schöpfung und dem Gericht Gottes möglich sei [2]), und dazu noch, wie jener, an die Wirklichkeit der ihnen gewordenen besonderen göttlichen Verheissungen glaubten [3]). Bedenkt man die Dürftigkeit dieses Glaubensbegriffs, so begreift man vollkommen, wie Julian, auch abgesehen von seiner Freiheitslehre, dazu kommen musste, neben der Vergebung der Sünden allen Nachdruck auf das Beispiel Christi als die von dem Menschen geforderte sittliche Lebensnorm zu legen [4]).

Exkurs 1: Die Taufe.

Julian hat sich, wie wir gesehen haben, redlich bemüht, eine fortschreitend aufsteigende Heilsgeschichte nachzuweisen, und der Taufe nicht nur einen negativen, sondern auch einen möglichst hohen positiven Wert zuzuschreiben und den cälestischen Standpunkt des „lex sic mittit ad caelum ut evangelium“ [5])

---

stoischen Gedanken von der Lehrbarkeit der Tugend. Vgl. Zeller III 1 [3]. S. 53 f.

1) Op. impf. II 155. 1250: „paria de Dei virtutibus credendo.“

2) Op. impf. IV 2. 1397: „conditio Dei atque iudicatio, per quae solum Deus potest intelligi.“

3) Op. impf. II 154. 1249 E.

4) Julian ist der Ansicht, dass der Glaube an Gott, wie er aus dieser doppelten Erkenntnisquelle fliesse, Grundlage und Hauptsache überhaupt jeden Glaubens sei, sodass er wohl durch das Gesetz und die Menschwerdung Christi noch besser begründet und tiefer erschlossen werden könne, dass aber nichts eigentlich Neues mehr hinzukomme. Er fasst also die Entwicklung des Glaubensinhaltes formell ganz ähnlich wie Vinzenz von Lerinum (Commonitorium c. 28—32 ed. Jülicher S. 33—36) diejenige der kirchlichen Lehre. Damit hängt es auch zusammen, dass er von den tiefen Lehren einzig über die Auferstehung eingehender handelt, während er über die Trinität fast nichts („aequissimus in Trinitate“ a. a. O. Op. impf. II 16. 1185 C. V 63. 1578 C. VI 22. 1637 D: „cum a nobis et Patris et Filii et Spiritus sancti personarum fiat sine ulla confusione et sine mutatione substantiae distinctio . .“ V 25. 1535 B C.) berichtet und bezüglich der Mysterien nur von der Taufe und auch da nur allgemein von ihren Leistungen und Bedingungen redet.

5) Vgl. a. a. O. de gestis Pelagii § 65. XIII 280 E F. Merc. Commonit. 1. 1 S. 70 A. Die Erklärung dieser Stelle, wie sie Ernst II S. 265 f. gegeben

zu überwinden, und formell hat er dies auch zweifellos erreicht [1]). Wenn wir aber daran denken, dass keine Bildung uns ohne unseren Willen Tugend einflössen kann [2]), dass nach wie vor der Taufe die Sünde gleich leicht zu thun und gleich schwer zu meiden ist, und die Sünder auch vor Christus, wenn sie sich besserten und Busse thaten, Verzeihung erhielten [3]), und dass auch ein Getaufter den Lohn der Tugend nur dann erhält, wenn er das heilige Leben Christi nachahmt [4]), und dass andererseits jedem, der überhaupt, sei es auch im letzten Moment, seinen bösen Willen ändert, Verzeihung und Straferlass gewährt wird [5]), so scheint bei ihm „wie bei Augustin" die ganze prachtvolle Wirkung der Taufe in nichts dahinzuschwinden, und beinahe ist damit der Standpunkt eines bekannten russischen Sprichworts erreicht, welches lautet: „Der, welcher gesteht, hat auch bereut, und wer bereut hat, hat sich von der Sünde reingewaschen." Und wenn wir ferner beobachten, dass Julian Op. impf.

---

hat, dass Cälestius hier eben die Wirksamkeit der Gnade für die Periode des Gesetzes voraussetze, kann ich nicht für richtig anerkennen; denn sie würde die von Cälestius offenbar beabsichtigte Parallelisierung der beiden Grössen vollständig aufheben. Wollte man aber dem „sic" das künstliche Verständnis von „unter derselben Voraussetzung der Gnade" abgewinnen, so ist dagegen zu erinnern, dass Cälestius sich dann so missverständlich als möglich ausgedrückt hätte; das ist aber bei einer so wichtigen Lehre doch höchst unwahrscheinlich. Auch vermag ich nicht einzusehen, dass mit diesem Satz nur eine Ausnahme, nicht aber eine Regel statuirt werden solle.

1) Man darf sich dadurch nicht mit Wörter S. 379 f. über den wirklichen Begriff der Gnade bei Julian täuschen lassen; aber man darf auch nicht mit Klasen a. a. O. S. 254–256 sogar den formellen Fortschritt in der Gnadenlehre bestreiten.

2) c. Jul. VI 73. 871 F.: „sine voluntate propria nulla eruditio poterat inspirare virtutem." Vgl. c. 2 ep. Pel. II 10. 542 C D. IV 2. 579 G. Op. impf. III 163. 1371.

3) Op. impf. III 48. 1319 E zu Ez. 18. 19 f.: „illis ipsis personis quae sponte peccaverunt, si ad poenitentiam emendationemque confugerint, errores praeteritos non nocere."

4) Op. impf. II 146. 1244: „nemo praemia virtutis meretur, nisi qui ad ea, post incarnationem tamen Christi, sanctitatis eius imitatione contenderit. . . ."

5) Op. impf. I 125. 1163 C: „eos tantum (ire in condemnationem) qui rebelles voluntati Dei, sine poenitentia, sine correctione, ultimo fuerint fine deprehensi."

I 53. 1106 C [1]) von einer Notwendigkeit und Op. impf. III 149. 1302 F nur von einer Nützlichkeit der Taufe für die Kinder redet, so drängt sich uns die Frage auf, welche Bedeutung er ihr denn nun thatsächlich beigelegt hat. Aber leider ist die Tradition, die uns hier für Julians Lehren und Denken zu Gebote steht, so spärlich, dass man diese Frage nie des genaueren wird beantworten können. Nur soviel lässt sich erkennen, dass die Sprödigkeit seines Freiheitsbegriffs die Taufgnade nur als eine Erleuchtung des Verstandes vertrug und vertragen konnte (ausser etwa bei den kleinen vorzeitig sterbenden Kindern, denen sie das sichere Angeld des Himmelreichs war).

Exkurs 2: Die Gnade.

Wie bei Pelagius und Cälestius, so ist auch bei Julian der Begriff der Gnade ein mannigfaltiger und verschiedenartiger [2]); denn einerseits versteht er darunter nicht weniger als alles, was dem Menschen von Natur eignet, und was ihm auch späterhin noch je und je von Gott zukommt [3]). Andererseits aber kann er auch in der Schätzung Christi soweit gehen, dass er seine Menschwerdung und ihre Folgen allein als Gnade begreift und sie sogar dem Gesetz entgegenstellt [4]). Doch sind dies nur die Grenzpunkte seiner Auffassung, in denen er sich demgemäss nur selten bewegt. Vor allem ist darauf hinzuweisen, dass er nur eine Gnade kennt, die Gnade Christi als des Weltschöpfers und Weltherrschers, die aber verschiedene Funktionen zu verrichten hat [5]), von denen jede selbst wiederum als Gnade erscheint, und unter denen die Menschwerdung Christi die grösste ist [6]). Wenn wir nun von der Schöpfung des Menschen, seiner Vernunft und

1) Vgl. c. 2 ep. Pel. II 10. 542 C.: „baptisma omnibus esse necessarium aetatibus." Vgl. auch c. Jul. VI 32 unten S. 168 not. 2.

2) Vgl. dazu Harnack DG III [2] S. 179—183. Wiggers S. 220—244. Jacobi S. 66 ff. besonders S. 89—92, bei Klasen zerstreut S. 245—298, ebenso bei Wörter S. 338—391. Müller, Deutsche Zeitschrift V, 1854 S. 315 ff. Walch IV S. 742—745. 747—751.

3) Op. impf. I 94 f. 1144 f.

4) Op. impf. I 67. 1118 E.

5) Op. impf. I 94. 1144 D: „Gratiam ergo Christi multiplicem confitemur. Primum munus eius est . . . ."

6) I 94. 1144 D—F.

Freiheit als den selbstverständlichen Voraussetzungen aller Gnade absehen und die unzähligen Formen der Gnade neben dem Gesetz und Christus wegen ihrer nahen Verwandtschaft als eine betrachten, so erhalten wir drei Arten der Gnade, die sich sowohl durch ihre Ausdehnung als durch ihre Wirksamkeit nicht unerheblich von einander unterscheiden. Die zahlreichen Anlässe zum Guten und Belohnungen desselben sind allen Menschen gemeinsam, haben aber die geringste Kraft; das Gesetz ist nur einem Volk gegeben, ist aber dafür kräftiger; die Gnade Christi geht wiederum auf alle Menschen, und ihre Kraft ist noch grösser als die des Gesetzes. Aber auch hier handelt es sich nun noch darum, festzustellen, wie weit denn überhaupt nach Julian die Wirkung der Gnade reicht, das heisst, ob Julian eine innerlich wirkende Gnade kennt oder nicht? [1]) Und diese Frage ist mit einem entschiedenen Nein zu beantworten.

Denn Julian denkt sich die Wirkungen der Gnade von Gott absichtlich so stark beschränkt, dass sie den freien Willen, der seinem ganzen Wesen nach die Gnade überhaupt nur als eine äusserliche Veranlassung zum Guten verträgt [2]), nicht bestimmen können und es ihm nach wie vor unbenommen bleibt, dem Willen Gottes zu gehorchen oder ihn zu übertreten [3]).

Man kann somit auch bei Julian nur davon reden, dass die Gnade den guten Willen des Menschen unterstützt [4]), indem sie „durch Belehrung des Verstandes auf seinen Willen" einwirkt [5]),

---

1) Man darf die Begriffe übernatürlich und innerlich wirkend nicht verwechseln, wie dies öfters geschehen ist.

2) Ebenso Wörter S. 338 f.: „Der freie Wille ist dem Pelagianismus ein viel zu sprödes Vermögen, als dass er die Grade als innerliches, auf ihn wirkendes und ihn bedingendes Prinzip ertragen könnte."

3) Op. impf. III 106. 1344 D: „Et hoc est ubi liberum arbitrium esse defendimus, ut cum Deus tam multis modis benignitatem suam asserat, id est, praecipiendo, benedicendo, sanctificando, coërcendo, provocando, illuminando, unus quisque eorum, qui iam ratione utitur, liberum habeat, voluntatem Dei vel servare vel spernere."

4) c. 2 ep. Pel. II 10. 542 C D: „gratiam adiuvare uniuscuiusque bonum propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere, quia personarum acceptio non est apud Deum."

5) Wörter S. 351 und 378. Doch geht das eigentlich nur auf das Gesetz und Christus.

und ihm zur Vollendung des von ihm gewollten Guten hilft.[1]) Sie unterstützt ihn aber deshalb, weil er sich durch seinen guten Vorsatz ihren Beistand verdient resp. veranlasst hat.

4. Die verschiedene Benutzung der natürlichen Anlagen im Leben der Einzelnen.

Fleisch und Geist, Tierisches und Göttliches sind, wie wir gesehen haben, im Menschen vereinigt. Der Mensch hat die Möglichkeit, aber damit auch die Pflicht, seine Sinnlichkeit seiner Vernunft zu unterwerfen, ein gottgemässes Leben zu führen und sich so zu den Tugenden zu erheben. Er kann und soll seiner Vernunft folgen, aber damit kann er auch das Umgekehrte thun und thut es auch sehr oft. Von dieser Grundanschauung aus hätte Julian leicht zu der Ansicht geführt werden können, dass es überhaupt nur zwei Menschenklassen gebe, nämlich Gute und Böse, oder Gerechte und Ungerechte, und er erinnert im Blick auf die Stoa einmal auch sehr stark an diese Konsequenz[2]).

Wenn Julian aber diese Konsequenz niemals gezogen hat, so erklärt sich dies nicht nur aus der Beobachtung, dass diese Gegensätze in der Wirklichkeit nur selten so hart aufeinanderstossen, sondern das Leben der meisten Menschen das Gepräge einer Mischung von Gut und Böse hat, sondern auch daraus, dass er der Sinnlichkeit eine relativ hohe Berechtigung zuerkannte, und sodann vor allem aus dem Grundsatze, dass jeder Mensch in jedem Moment fähig sei, gut oder bös zu handeln. Demgemäss nimmt er denn auch eine Mittelklasse an, in der sich nach ihm die meisten Menschen befinden[3]), und zwar bestimmt er sie als eine solche, in

---

1) c. Jul. IV 15. 731 E: „ad capessendam perfectionem homo adiuvatur." Vgl. c. 2 ep. Pel. II 19. 550 F G.

2) Op. impf. I 36. 1092.

3) Vgl. ausser S. 55 not. 5. seine Äusserung: c. Jul. V 4. 777 A: „Tu autem, qui multitudinem praestruis idiotarum, quos appellas simplices, qui aliis occupati negotiis, nihil de eruditione ceperunt, sola tamen fide ad Ecclesiam Christi pervenire curarunt . . ." Man beachte den Gegensatz zwischen den „simplices" und den „eruditi", zwischen der „sola fides" und der sonst häufigen Zusammenstellung „eruditio et pietas", und bedenke

welcher weder die Sinnlichkeit noch die Vernunft eine ausgesprochene Herrschaft führen; sondern wo deren gegenseitiges Verhältnis dadurch eine Art Harmonie bildet, dass sich beide innerhalb ihrer Schranken halten [1]). Wenn die Sinnlichkeit ihre Grenzen überschreitet, so sündigt der Mensch und sinkt auf die Bahn des Lasters herab; und zwar ist es gleichgültig, welcher Teil der Sinnlichkeit der Anlass ist, denn in jedem Falle geht sie über die ihr von der Natur gesetzten Schranken hinaus [2]). Die Sünde ist, dass der Mensch das Gleichgewicht nicht innehält, sondern die Vernunft, sei es nun so oder so, der Sinnlichkeit unterordnet. Wenn aber die Vernunft ihre Grenzen überschreitet, so führt der Mensch glorreiche Kämpfe [3]), und Christus hat den Glanz der Enthaltsamkeit durch die freie Wahl geadelt [4]). Hier erreicht der Mensch sein Ziel; hier zeigt sich seine Gottverwandtschaft am stärksten [5]).

Mit dieser Erhebung der Vernunft über die Sinnlichkeit hängt nun, vermittelt durch den Gedanken, dass sich nicht bei allen Menschen das gleiche Mass von Vernunft finde, die Anschauung zusammen, dass die Weisen sittlich höher befähigt seien als die Dummen, faktisch also damit auch höher ständen [6]).

---

zugleich, dass Julian hier diese Masse zum Zeugen für seine Lehre aufruft. Vgl. Zeller III 1[3] S. 268 ff. Beachte die Analogie der stoischen προκόπτοντες.

1) Vgl. c. Jul. V 66. 813 A B: „hominem sufficere ingenitis sibi motibus dare leges."

2) Vgl. Op. impf. I 47. 1097 B: „fit autem (peccatum) de appetitu inconcessorum" ... c. Jul. V 61. 815: „quia eum (scilicet excessum voluptatis) nostis intra concessos fines animi potestate posse retineri." u. a.

3) c. Jul. III 42. 708 A B: „qui autem etiam ipsum modum sanctae virginitatis amore contemserit, bono melius non utitur: confidentia quippe suae salutis et roboris contemsit remedia, ut gloriosa posset exercere certamina." Vgl. c. Jul. V 61. 815 B: „Sed universum contemtum eius (concupiscentiae) virginibus continentibusque inesse testamur."

4) c. Jul. V 39. 803 A B: „quod Dominus continentiae gloriam libertatis electione honoraverit dicens: qui potest capere capiat."

5) Vgl. die oben 135 not. 1 zitierte Stelle Op. impf. I 37. 1093 A über die Verschiedenheit des Masses und der Kräfte des göttlichen Ebenbildes im Menschen, das heisst seiner vernünftigen Seele.

6) c. Jul. V 18. 789 E: „notandum est (zu Röm 1. 21) quoniam insipientiam caussam dicat omnium malorum"; VI 1. 819 B: „stultitiam matrem esse omnium vitiorum." — Neminem diligit Deus, nisi eum qui cum

Wird damit die prinzipiell anerkannte Gleichheit aller Menschen in Bezug auf ihre Natur in Frage gestellt [1]), so wird doch dieser Unterschied durch den Begriff der Willensfreiheit immer wieder nivelliert. Denn er lässt ihm die Menschenwelt als ein ungeheures Ganzes erscheinen, indem wohl die verschiedensten und entgegengesetztesten Gestalten ihren Platz haben, aber wo der Übergang von den Guten zu den Schlechten kein sprungweiser, sondern ein wohl vermittelter ist, wo von Kain bis zu Christus eine (man möchte fast sagen) lückenlos fortschreitende Reihe hinaufführt. Kraft der Willensfreiheit ist dieses Ganze aber nicht ruhig, sondern es tobt wie ein wildschäumendes Meer. Bald ist der eine oben, bald der andere. Da erhebt sich einer in die Höhe, da stürzt ein anderer in die Tiefe. Nur wenige sind stetig, sei es im Schlechten oder im Guten, dort die Kainiten und Sodomiten, hier die Gerechten und vor allem Christus, der sein Leben lang nie einen Fehltritt beging, der nie aus der Höhe jäh in die Tiefe stürzte [2]).

Jeder Mensch wird wie Adam von Gott sittlich neutral geschaffen [3]); dass heisst, es fehlt ihm jedes bestimmende Moment, jeder Hang zum Guten oder zum Bösen. Trotzdem aber das

---

sapientia habitat." Die Stelle c. Jul. III 36. 705 f. darf dem nicht entgegengehalten werden, da Julian unter ignorantia nur die Unkenntnis bestimmter Verhältnisse versteht.

1) Aus dieser Auffassung der Dummheit als eines sittlichen Mangels, wie sie hauptsächlich in seiner Polemik zu Tage tritt, wird seine hohe Wertung der Vernunft und der Bildung erst recht verständlich. Erst aus dieser Anschauung begreifen sich die aristokratischen Aussagen über die hohe Bedeutung der wenigen Gebildeten, wie sie u. a. in c. Jul. vorliegen, vollkommen; z. B. II 35. 680 B: „non numerandas, sed ponderandas esse sententias", II 36. 680 E: „ad discussionem talium rerum non sola nomina, sed eligendam esse prudentiam, et honorandam esse paucitatem, quam ratio, eruditio, libertasque sublimat."

2) Vertritt nicht vielleicht Christus im System Julians den stoischen Weisen?

3) Wohl besteht ein gewisser Unterschied zwischen Adam und dem neugeborenen Kinde, aber er ist so gering, dass man ihn nur nennen, aber kaum berücksichtigen darf. Er besteht nämlich nur darin, dass Adam schon in den Gebrauch eines grossen Teils seiner Vernunft eingetreten war und dieses noch nicht. Vgl. Op. impf. III 165. 1372 A: „virtutes quas usu iam perfectae rationis adipiscimur." c. Jul. I 19. 628 E. Merc. Liber. S. n. VI. 12 S. 142 f.

Verdienst eines jeden Menschen von seinem freien Willen abhängt, und dieser dem Kinde mit dem Gebrauch der Vernunft fehlt, so ist jeder Mensch doch schon durch seine Natur in gewisser Hinsicht gut, insofern er nämlich noch nicht durch das böse Verdienst einer Sünde bedrückt wird; und diese natürliche Güte ist für ihn Anlass, ja Grund und Ursache der Gnade der so früh eintretenden Taufe [1]). Dennoch aber ist die Taufe auch für ihn eine Gnade, da er sie ja noch nicht wollen kann, sondern Gott ihm mit seiner unaussprechlichen Güte zuvorkommt [2]). So wie nun aber der Mensch in den Gebrauch seiner Vernunft eingetreten ist, ist ihm der Weg zum guten wie zum bösen Handeln eröffnet. Äussere und innere Reize zum Guten wie zum Bösen halten sich gegenseitig die Wage. Auf der einen Seite sucht die sinnliche Natur den Menschen dazu zu treiben, alle irdischen Güter und Genüsse im Übermass zu gebrauchen und so, sei es durch Gefrässigkeit und Völlerei, sei es durch Unzucht zu sündigen [3]). Aber ebenso wird er auf der anderen Seite von den Trieben seines edeln Herzens zu tugendhaftem Handeln angestachelt und durch die Gnade darin unterstützt [4]). Und während die Sinnlichkeit dem Menschen die Güter dieser Welt in Aussicht stellt, so zeigt ihm die Vernunft, welche unendlich hohen Güter er in Verbindung mit der Gnade durch ein tugendhaftes Handeln erreichen kann, und wie eitel und trügerisch die Güter der Sinnlichkeit oft sind [5]), und wie leicht es ihm von Gott durch

---

1) c. Jul. IV 15. 731 F.: „bonam hominum naturam, quae talis gratiae opitulationem meretur." Vgl. c. Jul. III 10. 690 A: „Naturam humanam in exordiis nascentium innocentiae dote locupletem"; VI 30. 840 F G, III 36. 706 A B. Op. impf. VI 19. 1627 E . . .: „tamen certum est meritum innocentiae, cum qua humanum procedit exordium, voluntatis vitio deperire; at ego ita id esse non abnuo." —

2) c. Jul. VI 32. 841 D E: „Quod cum Deus parvulis nihil de proprio tam boni quam mali merentibus gratiam regenerationis adtribuit, hoc ipso eos ad suam curam, ad suum ius, ad suum dominium pertinere docet quod eorum voluntatem ineffabilis praevenit beneficii largitate."

3) Vgl. a. a. O. Op. impf. IV 25. 1411 B: „res ipsae, cum intra concessos fines tenentur, innocuae sunt; cum autem in illicita procurrunt, fiunt reprehensibiles."

4) c. Jul. IV 315. 731 f.: „ad aliquid laudabile generosi cordis stimulis incitari", und 731 E.

5) Op. impf. I 87 1138 F G. III 113 f. 1349.

seine Natur und seine Gnade gemacht ist, seine ewigen Güter sich zu verdienen, ihrer durch tugendhaftes Handeln würdig und teilhaftig zu werden [1]). Aber die Belohnung resp. Bestrafung unseres Handelns ist nicht nur eine transzendente, sondern auch schon eine immanente, das heisst sie vollzieht sich schon oft und viel an uns während unseres irdischen Lebens, und zwar so, dass der Gute an sich einen Genuss und der Schlechte einen Verdruss hat [2]). Julian denkt hier daran, dass der Gute sich freuen darf über die Höhe der Tugend, die er kraft seines freien Willens erklommen hat, während der Schlechte sich darüber grämen muss, in welchen Sumpf des Lasters er durch denselben hineingeführt worden ist; und damit verbindet sich indirekt der Gedanke an das bald lobende, bald tadelnde Gewissen.

Die eine grosse Voraussetzung aber von allem sittlichen Handeln ist und bleibt der wahre Glaube, das heisst der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes; denn wenn Gott nicht gerecht ist, so hilft dem Menschen auch das beste Handeln nicht. Nur unter dieser Bedingung kann der Mensch darauf rechnen, einen seinen Verdiensten entsprechenden Lohn zu empfangen; nur dann hat es einen Zweck, sittlich zu handeln. Gott mag unsichtbar und seinem Wesen nach uns unbekannt sein, wenn wir nur wissen, dass er durchaus und in allen Stücken gerecht und billig ist [3]). Die Gerechtigkeit Gottes ist somit für Julian die Grundvoraussetzung alles sittlichen Handelns. Nicht nur ergiebt sich daraus die Möglichkeit und die Pflicht, sondern auch das Ziel desselben, die ewige Belohnung. Wenn Julian darum immer und immer wieder den Hauptnachdruck auf die Gerechtigkeit Gottes legt, so geschieht das, weil er davon das sittliche Handeln des Menschen durchaus abhängig weiss [4]).

---

1) Op. impf. II 233. 1292. III 110 f. 1347 f.

2) c. Jul. V 35. 800 f.: „O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, qui extra futuram operum retributionem ex multa parte liberum arbitrium formam voluit implere iudicii. Justissime enim sibi bonus malusque committitur, ut et bonus se fruatur et malus se ipse patiatur."

3) Op. impf. I 50. 1102 E F.

4) In diesem Zusammenhange erscheint der Glaube an Gott als die subjektive auf der objektiven Thatsache der Gerechtigkeit Gottes beruhende Voraussetzung alles und jedes sittlichen Handelns, und es ist somit die denkbar innigste Verbindung zwischen dem Glauben und dem sittlichen

5. Von den letzten Dingen.

Wir haben schon öfters darauf hingewiesen, dass der Gedanke der doppelten Zusammensetzung des Menschen und der daraus resultierenden Aufgabe der Herrschaft des Geistes über das Fleisch, das eigentlich systembildende Moment bei Julian ist: und diese unsere Auffassung wird nun durch seine Vorstellungen vom künftigen Zustand des Gerechten wie des Ungerechten noch erheblich verstärkt. Denn er beschreibt den ersteren allgemein als einen Zustand leichter, unbestrittener und ununterbrochener Herrschaft der Vernunft über einen vollkommenen und unsterblichen Leib [1]); den letzteren dagegen als eine Beschwerung des Geistes durch einen leidensvollen Leib [2]). Der jetzige Zustand des Menschen steht durch Gottes weise Ordnung in der Mitte zwischen diesen beiden, und es kommt einzig und allein auf den Willen des Menschen an, in welchem von den beiden er sich dereinst befinden wird [3]). Hier auf Erden hat der Mensch die Freiheit auch von Gott, aber er soll sie dazu benützen, sich mit ihm zu befreunden und sich seinem Wilen unterzuordnen, damit er dereinst seinem ewigen Reiche angehören kann, damit er dann mitenthalten sei unter der von der Präszienz Gottes umfassten Zahl der Heiligen, damit auch er dann mit vollkommner Liebe dem göttlichen Willen anhangen könne und er von Gott umfasst und erfüllt werde.[4]) Man darf sich über diese teleo-

Leben vollzogen, nur dass sich dabei die christliche Religion in eine vollkommen eudämonistische Moral verwandelt hat.

1) c. Jul. VI 46. 850 E F: „Neminem iam ibi iustorum lividum facere corpus suum, et servituti subicere; neminem humiliare animam suam stratis duris et paedore membrorum." 851 B C: „Nemo conviciis felicem impudentium, nemo maxillas palmis, nemo subiiciet terga verberibus; nec conflare studebit de infirmitate virtutem; nec cum inopia frugalitas, nec cum maeroribus magnanimitas, nec patientia cum dolore luctabitur."

2) c. Jul. III 10. 689 f.: „Administrationem corporis sic animo esse commissam, ut fructus operis fieret utrique communis; et vel virtutis exercitae gaudia, vel insolentiae poenas, cum eius quam hic non bene rexerat, carnis afflictione sentiret."

3) Op. impf. V 15. 1518 E F.

4) Op. impf. VI 38. 1688 E—G: „impleto numero sanctorum, qui in ejus praescientia continetur ... congregatio ... sanctorum esse Deo subdita non desistet .... divinae voluntati perfecta affectione cohaerebit, ut ... Deus et contineat cunctos et compleat."

logische Anlage seines Systems um so mehr freuen, als er der darin enthaltenen Gefahr vage Spekulationen aufzustellen glücklich entgangen ist: er hat sich nämlich bei seinen eschatologischen Aussagen auf ein allgemein biblisches Mass beschränkt.[1]) Und diese Beschränkung dürfen wir ihm auch darum noch besonders hoch anrechnen, weil er von der Nähe des bevorstehenden Weltendes überzeugt war.[2])

Exkurs: Umfang der Gnade; Präszienz Gottes.

Jedem Menschen stehen nach Julian genug Gnadenmittel zur Seite, um mit ihrer Hülfe ein sittliches Leben zu führen; es wird uns also nicht wundern, dass Julian die Universalität der Gnade betont und die augustinische Lehre von der Prädestination entschieden verworfen hat[3]). Dass dies seine Stellung war, zeigt sich neben c. Jul. IV 42. 749 A, wo er mit Bezug auf 1. Tim. 2. 4 offen erklärt, dass diejenigen, welche nicht selig würden, es einzig und allein sich zuzuschreiben hätten, da Gott auch ihnen die Erkenntnis der Wahrheit verliehen habe, sie ihn aber nicht darum hätten bitten wollen, mit am deutlichsten aus seiner Erklärung von Röm. 9, die dadurch für uns von hohem Interesse ist, weil diese Stelle nicht nur von Augustin und den Reformatoren, besonders Calvin, sondern auch von neueren Exegeten in prädestinatianischem Sinne erklärt worden ist[4]).

Paulus will hier, davon geht Julian aus, den Übermut der Juden dämpfen, die die Heidenchristen nicht als gleichberechtigt anerkennen wollen, und er weist sie darum darauf hin, dass vor

---

1) Nach der allgemeinen Auferstehung werden die Guten mit ihrem Haupte Christus zum ewigen und seligen Reiche Gottes vereinigt, die Schlechten aber der ewigen Strafe überliefert. Op. impf. VI 36. 1683 f.

2) Op. impf. I 12. 1084 A: „quod mundi fini suo incumbentis indicium est." I 125. 1163 C, II 208. 1375 B, III 57. 1325 B: „si quid saeculo huic superfuerit aetatis."

3) c. 2 ep. Pel. II 10. 542 B C. „Sub nomine gratiae ita fatum asserunt, ut dicant, quia nisi Deus invito et reluctanti homini inspiraverit boni et ipsius imperfecti cupiditatem, nec a malo declinare, nec bonum possit arripere", und c. Jul. IV 40. 749 D: „appellatione gratiae, bonos fieri homines fatali necessitate (dicunt)"; auch Wiggers S. 311 f. Wörter S. 413—419.

4) So z. B. Lipsius im Handkommentar zum N. T. II 2 [2] S. 161—163. zu Röm. 9. 14—21, und neuestens Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II S. 165 ff.

Gott nur ein Unterschied gelte, nämlich der des sittlichen oder unsittlichen Lebens (Op. impf. I 131.). Aus dem Beispiel der Brüder Esau und Jakob könnten sie deutlich erkennen, dass der gerechte Gott den guten Geistern in keinem Volke seine Gnade verweigere, die schlechten aber auch durch keinen Stammesadel für entschuldigt halte. Um aber die Anmassung der Beschnittenen noch mehr zu dämpfen, rede der Apostel an einigen Stellen unter der Bezeichnung der Gnade allein von der Macht Gottes, das heisst, nicht von dem, was Gott thue, sondern von dem, was er thun könnte[1]) (I. 132.). So stünde es Gott z. B. auch dann frei, das Verhältnis der Heiden und Juden umzukehren, wenn wirklich in den Zeremonien und Opfern die Summe der Gerechtigkeit begriffen wäre, und der Jude erhielte auf seinen Einwurf, dass Gott dann, wenn alles auf seinem Willen stehe, kein Recht dazu habe, etwas von dem Menschen zu fordern, in v. 20—22 die Antwort, dass er sich der Macht Gottes zu fügen habe, dass Gott immer nach den Gesetzen seiner Gerechtigkeit handle (I 133). Trotzdem nun aber auch schon mit der Behauptung eines solchen absoluten Machtspruches der Hochmut der Juden zurückgewiesen gewesen wäre, so wollte der Apostel die Gerechtigkeit Gottes in der Annahme der Heiden doch nicht in der Weise unverteidigt lassen. Er musste desshalb die jüdische Alternative, dass entweder den Heiden die Verheissung nicht zuteil werden könne, oder das Amt des freien Willens aufgehoben werde, als unrichtig erweisen, indem er betonte, dass jedermann es den Verdiensten seines eigenen Willens zuzuschreiben habe, ob er ein Gefäss zu Ehren oder zu Unehren sei. Zur Bestätigung, dass dies die Meinung des Apostels sei, wird sodann II. Tim. 2. 20f. beigezogen (I 134). Hiernach komme es eben nur auf den Willen des einzelnen an, ob er ein Gefäss zur Ehre oder zur Unehre werde. Gott aber thue seine Macht an beiden kund, indem er die Gottlosen strafe und die Gläubigen segne[2]

1) Op. impf. I 132. 1137 C: „sub nomine gratiae de sola Dei praeiudicat potestate."

2) Mit Theodor von Mopsvestia verbindet ihn hier nur die allgemeine Auffassung dieser Stelle von der Präszienz Gottes, dagegen erinnert uns nichts bei Julian an die interessante und durchaus scharfsinnige Erklärung Theodors von Röm. 9. 14 ff., trotzdem er sie sehr wohl hätte verwerten können (vgl. Fritzsche S. 78—82); und auch im folgenden, Röm. 9. 22—24, kann man nur von einem allgemeinen Anklang reden.

(I 135.). Und wie hier, so will Julian auch sonst von keiner Beschränkung der Freiheit wissen; alle Menschen haben nach ihm die Fähigkeit, sittlich zu handeln und können sich damit das Reich Gottes, die ewige Herrlichkeit verdienen.

6. Gesamtcharakteristik und Schlussurteil.

Das System Julians, wie wir es eben gezeichnet haben, ragt an Geschlossenheit, Einheitlichkeit und dialektischer Vermittlung der einzelnen Gedankengänge [1]), sowie auch durch Vermeidung aller überflüssigen Fragen über die dogmatischen Leistungen aller seiner Zeitgenossen mit Ausnahme Theodors und Augustins weit hinaus. Diese Geschlossenheit seiner Lehre hat er, wie wir gezeigt haben, vor allem erreicht durch den Gedanken der doppelten Zusammensetzung des Menschen aus Göttlichem und Tierischem, aus Gutem und Mindergutem. So war der Mensch gut, aber doch nur relativ gut. So brauchte die vernünftige Seele des Menschen, deren Herrschaft durch die tierische Natur beständig bedroht wurde, die Unterstützung der göttlichen Gnade, damit sie nicht von jener überwältigt und der Mensch dadurch in Sünde verstrickt werde. So wurde die völlige Herrschaft der Vernunft (wie andererseits diejenige der Sinne) erst im Jenseits in der durch die Auferstehung (nach dieser oder jener Seite hin) veränderten Natur endgültig wirklich. So war der Mensch durch seinen freien Willen wohl von Gott unabhängig, hatte aber doch zugleich das Ziel, im dauernden Gehorsam gegen die Vernunft sich dem göttlichen Willen unterzuordnen und so ein Freund Gottes zu werden. In diesem Zusammenhang konnte Julian auch den leiblichen Tod, ja sogar ein gewisses Mass von Leiden als dem Menschen natürlich erweisen. Denn wenn hienieden die menschliche Natur auch in dem Besten immer unvollkommen bleibt, das heisst, wenn die Sinnlichkeit auch da noch immer

1) Richtig Loofs DG [2] S. 214: „Julian hat positiv den Pelagianismus weiter entwickelt, und zwar zu einem konsequenten Rationalismus, dessen hellenische (aristotelisch-stoische) Grundlage unverkennbar ist." Selbst Wörter redet S. 296 davon, dass „dem Scharfblick Julians überhaupt nicht leicht die Tragweite eines dogmatischen Satzes entgangen sei."

gegen die Vernunft streitet, so muss Gott, der dem Menschen ein vollkommenes Ziel gesetzt hat, diese Vorläufigkeit einmal ein Ende finden lassen, um dem Guten und dem Schlechten endgültig das zu geben, was sie verdient haben. Und weil der Mensch hienieden ein Ziel erreichen und einen Zweck erfüllen soll, so gilt es eben für ihn, gewisse Hindernisse zu überwinden, das heisst, Leiden zu ertragen und Arbeit zu leisten. Aber auch die Vorzüglichkeit der Virginität gegenüber der Ehe kann Julian in seinem System erweisen. Denn wenn die Vernunft ein höheres Gut ist als die Geschlechtslust, so ist auch ihr Gebrauch in der Virginität sittlich wertvoller als der Gebrauch der Geschlechtslust in der Ehe. Dennoch ist der Mensch nicht zur Virginität verpflichtet, es genügt für ihn die Geschlechtslust wie überhaupt alle seine Sinne innerhalb der passenden Schranken zu halten. Aber neben der Konsequenz, mit der Julian diese seine Gedanken ausgeführt und sie zu einem einheitlichen, stoisch-christlichen System zusammengeschlossen hat, verdienen auch noch die Motive, die ihn dabei geleitet haben, eine ehrende Anerkennung. Die unbedingte sittliche Verantwortlichkeit jedes einzelnen, die Gerechtigkeit Gottes, der Universalismus des Heils und die Möglichkeit der Busse bis zum letzten Moment, das alles sind Gedanken, die in einer wahrhaft christlichen Lehre niemals fehlen dürfen.

Aber in allen diesen noch so scharfsinnigen und konsequenten Erörterungen und Bestimmungen spricht nur sein Verstand, während sein Herz und sein Gemüt vollständig schweigt. Trotz aller seiner noch so überzeugten Worte fühlt man es doch deutlich heraus, dass es ihm fast vollständig an eigener, persönlicher religiöser Erfahrung fehlt; deshalb verkennt er auch den Ernst der Sünde ebenso sehr wie die Bedeutung der Gnade. So muss denn der Mensch schliesslich doch alles selbst machen. Trotz dem hohen Wert, den Julian formell dem Gesetz und Christus zuerkennt, ist es thatsächlich doch der Mensch allein, der sich das Heil schafft. Denn einesteils verdient er die Gnade, und andernteils hat sie faktisch keinen allzu grossen Wert. Zu diesem Mangel an religiöser Erfahrung kommt dann aber noch sein Intellektualismus hinzu. Dass in seinem System nur sein Verstand spricht, zeigt sich an allen Ecken und Enden desselben; so wenn ihm der Satz: Gott ist gerecht, soviel bedeutet als: Gott

ist vernünftig; so wenn er mit allen sittlichen und religiösen Grössen rechnet wie mit bestimmten mathematischen Grössen; so wenn er unter dem Geist des Menschen seine Vernunft versteht und davon redet, dass sich in ihr die Gottverwandtschaft desselben ausdrücke; so wenn er durch die Gnade des Gesetzes und Christi vor allem die Vernunft erhöht und verstärkt werden lässt (revelatio, illuminatio spiritualis); so wenn er die Güter, die Christus uns gebracht hat, unter der Bezeichnung der „wahren Philosophie" zusammenfasst, oder auch, wenn er von der Dummheit wie von einem sittlichen Mangel redet. Wenn darum auch er eine doppelte Sittlichkeit unterscheidet, so wird es uns nicht wundern, dass ihm der Stand der Weisen als der sittlich höhere Stand gilt gegenüber dem Stand der grossen Masse, die weder Bildung noch Zeit hat, über die Fragen des Glaubens zu philosophieren. Zu diesem Intellektualismus, der von dem Mangel an religiöser Erfahrung bedingt war, kommt aber noch hinzu die ganze formalistische Art seiner Verstandesausbildung, das ganz Abstrakt-mathematische seiner Denkart, das ihn alle Begriffe a priori feststellen liess, und das insbesondere seinen atomistischen Freiheitsbegriff verschuldet hat. Dieser Begriff der Freiheit als einer unbedingten, sich stets gleich bleibenden Fähigkeit zum Guten wie zum Bösen hat schliesslich alle formellen Errungenschaften seines Systems in Beziehung auf die Heilsgeschichte wieder in Frage gestellt und hat es ihm insbesondere unmöglich gemacht, den Gedanken der Relativität der menschlichen Natur nach ihrer moralischen Seite vollends auszubauen. Und dadurch war es dann schliesslich wieder bedingt, dass er auch mit dem besten Willen die Wirkungen der Gnade nicht als innerliche, sondern nur als äusserliche, den Verstand erhellende fassen konnte. Und hier liegt darum schliesslich auch das Geheimnis, warum die Kirche Augustin anerkannte und Julian, das heisst die Pelagianer, verdammte, ja verdammen musste. Denn auch Julian vermochte der Kirche und ihren Sakramenten nicht wie Augustin eine absolute, sondern nur eine sehr relative Bedeutung beizulegen; und darum gelang es Augustin, „an seinem Schreibtisch alle Schlachten zu schlagen und den Sieg für Jahrhunderte zu erfechten" [1]). Denn es war

1) Harnack: Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche: Z. Th. K. I S. 162.

nicht die Lehre von der Erbsünde und der menschlichen Unfreiheit oder gar von der Prädestination, was die katholische Kirche veranlasste, Augustin zu ihrem Hauptlehrer zu erheben; sondern seine Lehre von der Kirche als der notwendigen Heilsanstalt und ihrer Sakramente als der unentbehrlichen Gnadenmittel bestimmte sie dazu. Sie wollte das Kirchliche von Augustin und nahm dabei das Religiöse mit in Kauf, soweit sie es brauchen konnte [1]).

Wenn Harnack einmal geurteilt hat, dass die Lehre Julians im tiefsten Grunde gottlos sei [2]), so wird man dieses Urteil für seine Lehre bis zu einem gewissen Grade als richtig anerkennen müssen, aber nie und nimmer für seine Person; denn nach seiner Überzeugung — und die werden wir hier doch respektieren müssen. — war Julian durchaus fromm und gottesfürchtig. Wohl war es eine ganz andere Art der religiösen Überzeugung als die, welche wir bei Augustin antreffen. An Stelle der Erfahrung bildeten seine Fragen und Antworten, seine Definitionen und Syllogismen seine geistige Nahrung. Indem er in ihnen lebte und sie fortwährend weiter ausbildete, blieb er beständig in seiner Lehre, wurde sein Glaube in ihm immer aufs neue geboren. Aber trotz dieser ganz verstandesmässigen Begründung seiner religiösen Überzeugung war sein Glaube an den gerechten und heiligen Gott ein echter, wirklicher, lebendiger Glaube. Denn sonst hätte er lieber auf seine Überzeugung als auf Amt und Würde verzichtet, lieber ein „unrichtiges" Schriftstück unterzeichnet als sein ganzes Leben in Not und Armut, in Sorge und Unruhe zugebracht. So aber wollte er an seinem Gott nicht irre und treubrüchig werden, auch wenn dieser hienieden viele Not über ihn kommen liess; er wollte an ihm festhalten, koste es was es wolle, um dereinst mit unbeflecktem Gewissen vor ihm erscheinen zu dürfen, und von dem gerechten Vergelter würdig belohnt werden zu können. So war der Glaube an den gerechten und heiligen Gott seine Religion und sein angestrengter und unausgesetzter Kampf für denselben war seine Moral; und diese beiden Stücke wird eine gerechte Beurteilung niemals ausser Acht lassen können. Und wenn uns auch Augustin durch seine Freundlichkeit und

1) Vgl. Loofs: DG[2] S. 209.
2) Vgl. Harnack: DG III[2] S. 183.

Milde in manchen Stücken sympathischer berührt, so nötigt uns doch auch Julian durch sein energisches sittliches Gefühl, durch das Bewusstsein seines hohen Berufs und die feste Überzeugung von der Wahrheit seiner Lehre, sowie auch durch die Konsequenz und den Scharfsinn, mit denen er dieselbe ausführt und begründet, oft zu ebensolcher Bewunderung wie dieser. Ja wir stimmen mit voller Überzeugung ein in den begeisterten Ausruf Harnacks: „Vergegenwärtigt man sich die ungemeinen Eigenschaften beider so hervorragender Gegner, so wünscht man, die Natur hätte aus ihnen einen Mann gemacht. Welch' ein Mann wäre das geworden." Harnack: DG III ². S. 168. not. 2.

REGISTER.

Adam 11. 36. 40. 60 f. 63. 66 f. 114. 116 f. 120. 127. 141 f. 143 f. 145 f. 147—150. 157. 167.
Aemilius von Benevent 2. 15. 18 f.
Albinus 80. 89.
Alypius 33. 34. 36. 38. 41. 47.
Ambrosius 85. 106—108.
Apollinaris 83. 155.
Arianer 83. 84.
Aristoteles (Kategorien) 16. 40. 76. 93—95. 96. 132.
Athanasius 84.
Atticus 35.
Augustin von Aquileja 32.
Augustin von Hippo. Seine Schriften eine Quelle für das Leben Julians 2. Freund des Memorius 15. Schickt ihm sein sechstes Buch über die Musik 20. Lädt Julian zu sich ein 20 f. Streit mit Pelagius 22 f. Ursache seines grossen Anhanges 40. 56. De nuptiis I 38. II 41 f. 46. Contra 2 ep. Pel. 46. Widerlegt die ersten 6 Bücher des Julian an Florus 48 f. Seine Lehre vom freien Willen 57, von der Erbsünde und Geschlechtslust 58 f, vom Urstand 60 f, von der Entstehung des Bösen 61 f, von der Taufe 62 f, kann den Manichäus nicht widerlegen 63, weil er selbst sein Schüler und Verschlimmbesserer ist 63 f. Thatsächliche Berührungspunkte zwischen der Lehre Augustins und derjenigen der Manichäer 66—68. Dachte ursprünglich wie Pelagius 86, beruft sich auf Ambrosius 106. Anderes jeweilen bei Besprechung der julianischen Anschauungen in II 2.
Aurelius 27. 33.

Basilius 4. 84. 109.
Beda 9. 72—75.
Bonifazius 36. 46.

Cälestianer, vgl. Pelagianer.
Cälestin 7. 8. 70.
Cälestius 6. 8. 11. 12. 22 f. 24—30. 31. 36. 49. 70 f. 147. 161 f. 163.
Callipho 89.

Chartulae 41—46. 47.
Christus 11. 36. 50. 73. 83. 85. 96. 114—117. 118 f. 153—161. 162. 167.
Chrysostomus, s. Johannes Chrysostomus.
Cicero 16. 87 f. 89.
Claudius 42.
Constantius 10.
Crates 89.

Dinomachus 89.

Epistola tractoria 9 f. 28 f. 32 f. 36.
Erbsünde (Sünde) 11. 12. 31. 39 f. 42—44. 49—51. 57—68. 73. 91 f. 107 f. 112—117. 120 f. 132—135. 149—152. 155 f. 166. 168.
Fabius 69.
Faustus 72.
Firmus 37.
Florus 6. 47. 69.
Fulgentius 72.

Gennadius 8 f.
Gesetz 35. 74. 102. 150—153. 164.
Gnade 26. 64. 74 f. 151. 163—165. 171—173. 175 f.

Heros 25 f.
Hieronymus 4. 85. 125.
Honoratus 1. 21.
Honorius 29. 33.
Horaz 16. 89.

Innozenz 6. 14. 21. 24. 26.
Johannes (Chrysostomus) 4. 18. 31. 32. 84. 109.
Jovinian 83. 108. 139.
Julian 1) Lebensgeschichte. Quellen für dieselbe 1—9. Geburt und Heimat 13—15. Familie 15 f. Bildungsgang 16 f. Sittliches Leben 17. Heirat 18—20. Diakon 20. Besuch in Karthago 1. 20 f. Entwicklung zum Pelagianismus 21-24. Wohlthätigkeit 25 f. Bischof 6. Verhandelt mit Zosimus über die epistola tractoria 10 f. Entsetzt und verbannt 12. Weilt bei Theodor 46 f, und in Konstantinopel bei Nestorius 68—70. Aus Konstantinopel vertrieben und in Ephesus verdammt 6 f. 71. Bleibt standhaft 13. Bekommt sein Bisthum nicht wieder 71 f. Stirbt als Lehrer in Sizilien 72.
2) Schriften. Von seinen ersten Schriften ist nichts erhalten 31. Libellus fidei zweifelhaft 31—33. Briefe an Zosimus 1. 10 f. Motive zum Kampf 2. 33 f. Brief an Rufus von Thessalonich 34 f. Rundschreiben an die Anhänger des Pelagius in Italien 35 f. Brief an den Comes Valerius 36 f. 4 Bücher an Turbantius Inhalt, Zweck, Charakter 38—41. 8 Bücher an Florus 46—68. Veranlassung 46—49. Plan und Gang 49—51. Persönliche Polemik gegen Augustin 51—53. Stil und Sprache 53 f. Anlage und Ausführung. Rücksicht auf die Leser 54—57. Sachliche Polemik. Augustins Lehre ein verschlimmerter Manichäismus 57—64. Unterschied dieser Polemik von seiner früheren 64 f. Beurteilung derselben 65—68. Kommentar zum Hohen Lied und „De bono constantiae“ 9. 72—75.
3) Julian als Gelehrter. Allgemeines 75—77. Seine Kenntnisse im Griechischen 77 f, in der Kulturgeschichte 78 f, Naturgeschichte 80 f. Mythologie 81 f, römischen Geschichte 82, Kirchengeschichte 83—86, römischen Litteratur 87—89. Philosophie 89 f. Seine Kategorien stoisch-aristotelisch 90—95. Seine Syllogismen peripatetisch 95—98. Urteil 98—100.
4) Julians Stellung zur Schrift und Tradition. Betrachtet beide als einheitliche Grössen 109 f. Beide

stimmen mit der Vernunft überein und werden ihr untergeordnet 102—109. Legt beide nur aus um der Gegner willen 104 f. 106—108. Umfang und Bedeutung der heiligen Schrift 111 f. Exegetische Grundsätze 118—122. Proben seiner Exegese 58. 73. 96. 112—116 116 f. 118 f. 119—122. 125. 144—146. 153 f. 157. 171 f. Verhältnis zu Theodor von Mopsvestia 113—116. 123 f. 149. 172. Beurteilung der exegetischen Leistungen Julians 122—125.
5) Die Lehre Julians. Berechtigung einer systematischen Darstellung derselben 125 f. Das systembildende Moment: die doppelte Konstitution des Menschen aus Fleisch und Geist 126 f. 136. 138. 143. 165. 170. 173 f. Kreatianismus 127 f. Grundbegriffe 128—135. Willensfreiheit und einzelnes Wollen 128—131. Gottes Unfreiheit keine Unvollkommenheit 135 f. Ursprung und Wesen der Sünde 91 f. 132—135. 165 f. Argumente gegen die Erbsünde 39 f. 57—64. 96—98. Gerechtigkeit 91. 132—135. Die Natur des Menschen 136—147. Die Sinne 136. Die Geschlechtslust 136—139. Die Ehe 139 f. Die Vernunft 140 f. Die Bekleidung 141—143. Tod und Leiden naturgemäss 143—146. Versuchbarkeit und mangelhafte Gotteserkenntnis 146 f. Schöpfung Adams 147 f. Seine mustergiltige Haltung 148 f. Seine Sünde und ihre Folgen 149 f. Das Gesetz 150—153. Christus 153—158. Taufe 158—163. Gnade 163—165. Aufgabe des Menschen 165 f. Bild der allgemeinen menschlichen Entwicklung 166—169. Der wahre Glaube und seine Bedeutung 169. Trinität. Auferstehung 161. Eschatologisches 170 f. Präscienz nicht Prädestination 171—173. Urteil 173—177. Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen Augustin und Julian 68. 99 f. 123—125. 175—177.
Julian von Eridica 7.
Juliana 15 f.

Lazarus 25 f.
Leo 8 f. 71 f.

Manes (Manichäus) 12. 23. 39. 47. 57 ff. 65. 82 f. 84.
Manichäer (Manichäismus) 8. 23. 35. 36. 38 f. 47. 52. 57 ff. 66—68. 72. 82 f. 86. 112. 116. 142.
Marcellinus 6.
Marcion 84.
Mathematik 17.
Memorius 15—20. 23.
Mercator, Marius 2. 3—6. 10 f. 17. 40. 68. 70.
Mythologie 16. 81 f.

Nepos 16. 89.
Nestorius 2 f. 7. 68—71.

Orontius 6. 69.

Palladius 29.
Paternianer oder Venustianer 83.
Paulinus 2. 15. 18 f.
Pelagianer, Pelagianismus 3. 7 f. 10 f. 21. 23. 35. 46. 49. 72. 125 f. 127. 129. 144 f. 164. 173. 175.
Pelagius 5 f. 10—12. 14. 22 f. 24—30. 31. 35. 49. 70. 109. 124. 130. 147. 163.
Peripatetiker 96—98.
Persidius 6.
Philo 112.
Possidius 20 f.
Praylius 6.
Prosper 8.
Pythagoras 88.

Römische Geschichte 82.
Rufinus 84.
Rufus von Thessalonich 7. 34 f. 36. 144.

Sabellianer 83.
Sallust 16. 89.
Sextus 124.
Simon Metaphrastes 18.
Sirach 112.
Sixtus 71 f.
Stoa, Stoicismus 16. 93. 132. 135. 137. 140. 160 f. 166. 167.
Synode von Antiochien 5 f.
— von Karthago I 24.
— von Karthago II 27.
— von Cilicien 5 f.
— von Ephesus 6 f. 13. 71.
— von Mileve 24.
Taufe 35. 36. 39. 49. 62 f. 112. 115. 147. 158—163.
Tertullian 84.
Theodor von Mopsvestia 4 f. 46. 84 f. 113—116. 123 f. 172.
Theodosius 33. 69—71.
Titia 2. 18—20.
Traduzianer, Traduzianismus 12. 33. 47. 84. 108. 127. 144.
Turbantius 5. 12. 38. 46. 47.
Valentinianus 72.
Valerius Comes 36—38. 41. 44. 47.
Valerius Cubicularius 69 f.
Vincenz von Lerinum 8. 161.
Wille, Willensfreiheit 22 f. 31. 35. 49 f. 57—64. 74 f. 114. 116. 119. 126—131. 146 f. 130. 153. 164. 165—169. 171—176.
Zeno 132.
Zosimus 1. 6. 9—12. 24—30. 31—33. 35.

ÜBER DEN

DRITTEN JOHANNESBRIEF

VON

ADOLF HARNACK

Texte und Untersuchungen XV, 3b. Leipzig 1897.

Über den 3. Johannesbrief.

Von

Adolf Harnack.

Der Brief, welcher die Überschrift trägt „*IΩANOY Γ*“ ist die kleinste Schrift im Neuen Testament, hat in der altkirchlichen Litteratur kein früheres sicheres Zeugnis als bei Origenes, stand um das Jahr 200 noch nicht in der römischen heiligen Schriftensammlung — wahrscheinlich auch noch nicht in der alexandrinischen — und hat sich erst im Laufe des 3. Jahrhunderts einen Platz im Kanon neben seinem Zwillingsbruder, dem 2. Johannesbrief, erkämpft. Dass dieser früher zu Ansehen gelangt ist, während er unserem Schreiben doch so ausserordentlich verwandt ist, lässt sich schwerlich anders erklären als durch die Annahme, dass die private Adresse des 3. Briefes und der intime Inhalt seiner Anerkennung als normativer kirchlicher Schrift im Wege standen. Aber diese Bedenken wurden schliesslich überwunden durch das ausserordentliche Ansehen, welches dem Verfasser des Briefes zukam.

Die Annahme, dass unser Schreiben von demselben Manne herrührt, der den 1. und 2. Brief sowie das 4. Evangelium verfasst hat, ist zwar weder im Altertum noch in der Gegenwart unbestritten geblieben, wird aber durch so starke äussere und innere Gründe — namentlich solche der Gedankenbildung und Sprache — empfohlen, dass sie doch als gesichert gelten darf. Die Behauptung aber, dass das Schreiben ein untergeschobenes ist, erscheint angesichts seines konkreten und schlichten Inhalts und der keineswegs gesicherten Stellung, in der es seinen Verfasser erblicken lässt, als eine Seltsamkeit, die allerdings durch die besonderen Rätsel, welche die johanneische Litteratur enthält gemildert wird. Wir gehen im Folgenden von den Voraus-

setzungen aus, dass unser Schreiben von dem Presbyter herrührt, der sich in dem ersten Verse so bezeichnet, und dass die Tradition ihn mit Recht „Johannes" genannt hat. In diesen Voraussetzungen werden wir bestärkt durch den Kleinasiaten Papias, der uns von „dem Presbyter Johannes" (in Kleinasien) erzählt und ihn auch einfach „ὁ πρεσβύτερος" (ohne Beifügung des Namens „Johannes") nennt (Euseb., h. e. III, 39). Unter dem Namen „der Älteste" ist unser Verfasser somit in Asien und Phrygien noch bis zur Zeit um 140 bekannt gewesen. Damals aber lebte er nicht mehr. Die Zeit, in der er in Asien — und zwar in Ephesus — geschrieben hat, muss zwischen c. 80 und c. 110 fallen (s. meine Altchrist. Litt.-Gesch. II, 1 S. 656 ff.). Sehr frühe schon ist dieser Presbyter Johannes, da er im weiteren Sinne auch ein Herrenjünger war, mit dem Apostel Johannes verwechselt worden.

Die Überlieferung des Briefes ist so vorzüglich, dass die neueren kritischen Ausgaben (von Tischendorf, Westcott und Hort, Weiss) fast bis auf den Buchstaben übereinstimmen. Lediglich die ungerechtfertigte Vorliebe für den Sinaiticus hat es verschuldet, dass Tischendorf in v. 3 das „γάρ" gestrichen hat. Schwanken kann man, ob in v. 4 χαράν oder mit dem Vaticanus und der Vulgata χάριν zu lesen ist. Doch empfiehlt sich jenes aus äusseren und inneren Gründen, obgleich χάριν die schwierigere Lesart ist. Lehrreich ist, dass bereits sehr alte Zeugen (Sinaiticus [der dritte Korrektor], Vulg., Syr.) in v. 9 nach „ἔγραψα" ein ἄν bieten. Das ist wahrscheinlich eine Korrektur aus dogmatischem Interesse: man fand es anstössig, dass ein „apostolisches" Schreiben — denn dem Apostel Johannes legte man den Brief bei — verloren gegangen sein sollte.

Wir besitzen vortreffliche Erklärungen des Briefes — in neuester Zeit von Weiss, Westcott, Holtzmann u. a. —; allein als historische Urkunde ist das Schreiben m. E. noch nicht gebührend gewürdigt worden. In diesem Sinne suche ich es im Folgenden unter Berücksichtigung des 2. Johannesbriefes zu erläutern. Auf die theologischen Begriffe und sprachlichen Ausdrucksformen, die es mit den beiden anderen Briefen und mit dem 4. Evangelium gemein hat, gehe ich nicht ein, da eine erneute vollständige Erklärung teils nicht nötig ist, teils zu weit führen würde. Die zahlreichen Feinheiten der Gedanken und

des Stils des kurzen Briefes werden es rechtfertigen, dass dem Texte eine Übersetzung beigegeben ist (vgl. die Übersetzung von Weizsäcker).

ΙΩΑΝΟΥ Γ'

1 *Ὁ πρεσβύτερος Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ, ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ.*
2 *Ἀγαπητέ, περὶ πάντων εὔχομαί σε εὐοδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν, καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή.* 3 *ἐχάρην γὰρ λίαν ἐρχομένων ἀδελφῶν καὶ μαρτυρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ, καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς.* 4 *μειζοτέραν τούτων οὐκ ἔχω χαράν, ἵνα ἀκούω τὰ ἐμὰ τέκνα ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα.*
5 *Ἀγαπητέ, πιστὸν ποιεῖς ὃ ἐὰν ἐργάσῃ εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοῦτο ξένους,* 6 *οἳ ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ ἐνώπιον ἐκκλησίας, οὓς καλῶς ποιήσεις προπέμψας ἀξίως τοῦ θεοῦ·* 7 *ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθαν μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν.* 8 *ἡμεῖς οὖν ὀφείλομεν ὑπολαμβάνειν τοὺς τοιούτους, ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ.*
9 *Ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ· ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρέφης οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς.* 10 *διὰ τοῦτο, ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω αὐτοῦ τὰ ἔργα ἃ ποιεῖ, λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς, καὶ μὴ ἀρκούμενος ἐπὶ τούτοις οὔτε αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοὺς βουλομένους κωλύει καὶ ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει.*
11 *Ἀγαπητέ, μὴ μιμοῦ τὸ κακὸν ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν. ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν· ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν.* 12 *Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπὸ αὐτῆς τῆς ἀληθείας· καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν, καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν.*
13 *Πολλὰ εἶχον γράψαι σοι, ἀλλ' οὐ θέλω διὰ μέλανος καὶ καλάμου σοι γράφειν·* 14 *ἐλπίζω δὲ εὐθέως σε ἰδεῖν, καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλήσομεν.* 15 *Εἰρήνη σοι. ἀσπάζονταί σε οἱ φίλοι. ἀσπάζου τοὺς φίλους κατ' ὄνομα.*

[1]Der Älteste an Gajus, den Geliebten, den ich liebe in Wahrheit.
[2]Geliebter, in allen Stücken wünsche ich [im Gebet], dass es Dir wohl gehe und dass Du gesund seiest, so wie es Deiner Seele wohl geht. [3]Denn ich hatte grosse Freude, als Brüder kamen und Deiner Wahrheit Zeugnis gaben, so wie Du in Wahrheit wandelst. [4]Eine grössere Freude habe ich nicht als solche Nachrichten, dass ich höre, wie meine Kinder in der Wahrheit wandeln.
[5]Geliebter, treu gethan ist alles, was Du den Brüdern — und zwar fremden — erweisen wirst, [6]die Deiner Liebe vor [versammelter] Gemeinde Zeugnis gegeben haben; Du wirst wohl thun, wenn Du sie Gottes würdig [auf ihrem Missionswege] beförderst; [7]denn um des Namens willen sind sie ausgezogen und nehmen nichts von den Profanen; [8]daher sind wir schuldig, uns solcher anzunehmen, damit wir Mitarbeiter für die Wahrheit werden.
[9]Ich habe der Gemeinde etwas geschrieben, aber der unter ihnen nach der ersten Stelle strebt, Diotrephes, nimmt uns nicht an. [10]Darum, wenn ich komme, will ich ihm der Werke gedenken, die er thut, dass er uns mit bösen Reden verschwatzt, und, damit nicht genug, die Brüder selbst nicht aufnimmt und die, so es thun wollen, daran verhindert und aus der Gemeinde ausstösst.
[11]Geliebter, ahme nicht das Böse nach, sondern das Gute; wer das Gute thut, der ist aus Gott; wer das Böse thut, der hat Gott nicht gesehen. [12]Demetrius hat sein Zeugnis von allen und von der Wahrheit selbst empfangen, aber auch wir geben es, und Du weisst, dass unser Zeugnis wahr ist.
[13]Ich habe Dir vieles zu schreiben, aber ich mag nicht mit Tinte und Feder Dir schreiben; [14]ich hoffe Dich aber bald zu sehen; dann werden wir von Mund zu Mund reden.
[15]Friede Dir! Es grüssen Dich die Freunde; grüsse die Freunde einzeln.

V. 1. Die Selbstbezeichnung „der Älteste“ ohne Hinzufügung des Namens fordert, dass der Verfasser dem Adressaten unter diesem Titel bekannt gewesen ist (s. den 2. Brief v. 1).

An eine blosse Altersbezeichnung ist nicht wohl zu denken, aber auch nicht notwendig an eine bestimmte Amtsbezeichnung, sondern an eine Ehrenstellung. — Gajus, der Adressat, hat keinen Titel empfangen; aber dass er eine hervorragende Stellung in seiner Gemeinde einnimmt, ergiebt sich aus dem Folgenden. Das ἐγώ gehört zum Stil dieses Verfassers (s. II. Joh. 1). Dass er sich im Gegensatz zu anderen weiss (Westcott), darf also nicht sicher gefolgert werden.

V. 2. Statt einer liturgischen Segensformel steht dieser innige, persönliche Wunsch, der von einer Anerkennung ausgeht: dem Wohlergehen des inneren Lebens, das immer zugleich ein Fortschritt ist, möge in allen Stücken das Wohlergehen in dem äusseren und dazu die Gesundheit des Leibes entsprechen. Da, wie der Brief zeigt, die äussere Stellung des Adressaten gefährdet war, so ist vielleicht auch die Sorge um die Gesundheit des Freundes keine blosse Floskel; aber der Ausdruck ist formelhaft.

V. 3. Man kann schwerlich verkennen, dass der Älteste durch falsche Nachrichten über den inneren Zustand des Gajus früher in Sorge versetzt worden war, und sich daher besonders freute, als ihm nun (mehrmals) Brüder (aus Gajus' Gemeinde) bezeugt hatten, dass jene Gerüchte unbegründet seien. Weiss fasst das zweimalige ἀλήθεια lediglich formal: „die Wahrheit in Betreff Deiner", bez. „in Wahrheit" = thatsächlich; er leugnet, dass der Vers über die Beschaffenheit des Wandels irgend etwas aussage. Allein ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖν kann, wie auch II. Joh. 4 zeigt, nur von der Beschaffenheit des Wandels verstanden werden (trotz des fehlenden Artikels); denn der emphatische Satz wird sonst matt (freilich bleibt noch immer ein Unterschied zwischen περιπατεῖν ἐν τῇ ἀληθείᾳ und ἐν ἀληθείᾳ; jenes bedeutet den Wandel in der geoffenbarten Wahrheit, d. h. in Christus, dieses den Wandel, wie er recht und gut ist). Dann aber ist es sehr prekär, dem Worte unmittelbar vorher einen anderen, nämlich einen nur formalen, Sinn zu geben (zumal da in v. 4 ἀλήθεια unzweifelhaft die Sache ausdrückt); vielmehr muss σου τῇ ἀληθείᾳ verstanden werden mit Westcott: „the perfect and sincere loyalty with which you maintain the fulness of the Christian faith in life". Der folgende, durch καθώς eingeleitete Satz ist dem Sinne nach tautologisch, indessen, wie schon das καθώς zeigt, doch keine blosse Tautologie: der Verfasser

hat jetzt aus den Zeugnissen der Brüder eine objektive Anschauung von der Korrektheit des Freundes gewonnen, die ihm nun gleichsam unabhängig von jenen Zeugnissen feststeht.

V. 4. Zu *μειζότερος* s. *ἐλαχιστότερος* Eph. 3, 8. Weiss fasst *τούτων* vorwärtsweisend und sieht in dem durch *ἵνα* eingeleiteten Satz (nach johanneischem Sprachgebrauch) einen Expositionssatz. Allein die Beziehung des *τούτων* auf das Vorhergehende liegt näher, und der Satz mit *ἵνα* lässt sich zur Not als eine Abzweckung verstehen. Doch kommt hierauf wenig an. Der Ausdruck *τὰ ἐμὰ τέκνα* (stärker als *τὰ τέκνα μου*) zeigt, dass der Älteste dem Gajus als geistlicher Vater gegenübersteht; er hat sein inneres Leben erweckt. Er blickt aber auf eine ganze Anzahl von solchen, die, obgleich räumlich von ihm getrennt, doch seine Kinder sind; er hat also eine sehr bedeutende Stellung.

V. 5. 6. Ein neuer Abschnitt beginnt (das eigentliche Thema): dass er nicht enge mit dem Vorhergehenden zu verbinden ist (wie die meisten Ausleger wollen), hat Weiss gezeigt, der m. W. zum ersten Mal den Vers richtig erklärt hat. V. 5 geht auf die Zukunft und wird durch 6^{b} im ganzen Umfang wieder aufgenommen; während hier aber das Futurum steht, setzt der Verf. dort mit dem Präsens ein, weil er das Ergebnis dessen, was Gajus thun wird, beurteilt. „*πιστὸν ποιεῖς*" kann nur heissen: „Du handelst treu, zuverlässig, d. h. der Erwartung entsprechend", und diese Erwartung gründet sich auf v. 6^{a}: Gajus hat schon einmal seine thätige Liebe gegen die predigend reisenden, fremden Brüder bewährt, und diese haben ihm vor versammelter Gemeinde — nämlich an dem Ort, wo der Presbyter wohnt, also in Ephesus — ein treffliches Zeugnis ausgestellt. Dieser darf somit erwarten, dass Gajus auch jetzt wiederum jenen Brüdern, die aufs neue durchpassieren werden, alles Gute erweisen, vor allem sie freundlich aufnehmen und zur Weiterreise gehörig ausrüsten wird. Da diese Brüder nicht näher bezeichnet sind und doch dem Adressaten bekannt sein müssen, so folgt, dass eben sie die Überbringer des Briefes sind. Dass sie Mitglieder der Gemeinde des Presbyters waren, ist nicht gesagt und folgt auch nicht notwendig aus dem Umstande, dass sie in der Versammlung der Gemeinde des Presbyters Zeugnis abgelegt haben; ja v. 7 u. 8 machen es wahrscheinlich, dass sie nicht zu ihr gehörten. Aus v. 5. 6 (cf. 8) folgt aber auch, dass Gajus an

seinem Ort eine hervorragende Stellung eingenommen haben muss: er hat die Missionare aufgenommen und aufs neue soll er es thun. Die Brüder v. 3 haben mit den Brüdern v. 5 nichts zu thun; denn jene sind aus der Gemeinde des Gajus. Zu *προπέμψας* s. Polyc. ep. 1: *συνεχάρην ὑμῖν . . . προπέμψασιν ὡς ἐπέβαλεν ὑμῖν τοὺς ἐνειλημμένους τοῖς ἁγιοπρεπέσιν δεσμοῖς*, zur Sache auch Ignat. ad Smyrn. 10: *Φίλωνα καὶ Ῥέον Ἀγαθόπουν, οἳ ἐπηκολούθησάν μοι εἰς λόγον θεοῦ, καλῶς ἐποιήσατε ὑποδεξάμενοι ὡς διακόνους Χριστοῦ θεοῦ. — ἀξίως τοῦ θεοῦ*, denn als Evangelisten sind sie im besonderen Sinne Gottes Beauftragte. Dass sie aber Evangelisten sind, zeigt v. 7.

V. 7. 8. Das *γάρ* bezieht sich nicht auf *ἀξίως τοῦ θεοῦ*; es geht auf die Mahnung überhaupt. Aber *ὄνομα* ist gewiss nicht der Brudername (Weiss), sondern der Name Christi, der das ganze Christentum umfasst; ihn breiten sie aus, wirken also *ὑπὲρ αὐτοῦ*. Stellen dafür anzuführen, dass „*ὄνομα*", absolut gebraucht, in der altchristlichen Litteratur immer oder fast immer den Christennamen und die Christensache bezeichnet, ist unnötig (s. besonders Ignatius' Briefe). Auch wäre hier *ὄνομα*, im Sinne des Brudernamens gebraucht, ein zu schwacher Begriff. Die gleich folgende Erwähnung der *ἐθνικοί* verlangt endlich keineswegs jene Deutung. Die Unterstützungspflicht aber ergiebt sich daraus, dass sie von den *ἐθνικοί* grundsätzlich nichts zu nehmen entschlossen sind. Daraus folgt die Pflicht für die ansessigen Brüder, ihnen nicht nur Gaben zu geben, sondern sie gastlich aufzunehmen. Das absolute „*ἐξῆλθαν*" macht es unwahrscheinlich, dass sie aus der ephesinischen Gemeinde ausgezogen sind; in diesem Falle hätte der Älteste sich wohl bestimmter ausgedrückt. „*Ἐθνικοί*" bezeichnet die Nicht-Christen nicht nach der Rasse, sondern als homines profani. Aus dem *ἡμεῖς*, durch welches sich Johannes mit Gajus zusammenschliesst, ist nicht zu folgern, dass es sich im Sinne des Verfassers um eine Pflicht der Gemeindebeamten handelt — weder Gajus noch der Älteste sind solche —; es handelt sich um eine Christenpflicht. Ob der Verf. 8^{b} Mitarbeiter mit den Evangelisten an der Wahrheit oder Mitarbeiter der Wahrheit verstanden wissen wollte, lässt sich nicht entscheiden. Zur Sache ist II. Joh. 11 zu vergl. Über die Pflicht der Missionare, nichts von den Heiden zu nehmen, s. Matth. 10, 8.

V. 9. 10. Der Brief, der offenbar nur den reisenden Missionaren eine freundliche Aufnahme sichern sollte — denn v. 2—4 ist lediglich Einleitung —, wäre hier beendigt, bez. nur noch durch die Verse 13—15 geschlossen worden, wenn nicht die traurigen Verhältnisse, in denen die Gemeinde des Gajus sich befand, einige Worte (v. 9—12) erheischt hätten. An die Gemeinde selbst kommt der Älteste kaum mehr heran. Zwar hat er ihr auch etwas geschrieben — natürlich ebenfalls durch die reisenden Brüder —, aber er zweifelt, ob sie den Brief zu lesen bekommen wird; denn er fürchtet, dass Diotrephes ihn unterschlagen wird.[1]) Dieser, ein Gemeindevorsteher, der die erste

1) Es ist sehr verlockend, diesen Brief in unserem 2. Johannesbrief wiederzuerkennen. Dafür spricht 1) die enge Verbindung, in welcher in der Tradition 2. und 3. Joh. auftreten, 2) die Thatsache, dass der 2. Brief wirklich an eine einzelne Gemeinde gerichtet ist, 3) die ausserordentlich grosse Verwandtschaft des 2. und 3. Briefes, namentlich in der Form, aber auch in vielen Gedanken und Wendungen. Allein die Hypothese scheint mir doch unannehmbar; denn von Irrlehren ist im 3. Brief schlechterdings nicht die Rede — auch bei Diotrephes nicht —, während umgekehrt im 2. Brief weder Diotrephes genannt ist noch von Vergewaltigungen der Gemeinde durch einen ehrgeizigen Vorsteher gehandelt wird. Der zweite Brief warnt lediglich vor einer schweren Irrlehre und setzt ausserdem einen ganz andern Zustand der Gemeinde voraus als der dritte. Dazu kommt, dass die älteste Tradition die Verbindung unserer beiden Briefe nicht kennt; wenigstens taucht für uns der 3. später auf (s. o.). Die grosse Verwandtschaft muss so erklärt werden, dass der greise Verf. sich längst einen ganz bestimmten und höchst konstanten geistlichen Stil ausgebildet hatte (vgl. auch den 1. Johannesbrief). Sagt man aber, der 2 Brief müsse doch an die Gemeinde des Gajus gerichtet sein, weil auch er nach v. 4 an eine Gemeinde geschrieben ist, in der nur ein Teil „in Wahrheit wandelt", so übersieht man, dass in v. 10—11 des 2. Briefes lediglich davor aufs eindringlichste gewarnt wird, nicht falsche Brüder (Irrlehrer) aufzunehmen. Wie verkehrt wäre eine solche Warnung in dem Momente, wo es — wie der 3. Brief lehrt — eben in dieser Gemeinde vielmehr galt, zuverlässige reisende Brüder vor der drohenden Ausweisung zu schützen! Mindestens eine Kautele müsste doch im 2. Brief angebracht sein! Somit ergänzen sich vielmehr die beiden Briefe antithetisch. Der 2. ist an eine Gemeinde gerichtet, die vor leichtfertiger Aufnahme falscher Brüder gewarnt werden muss, der dritte ist an einen hervorragenden Christen in einer andern Gemeinde gerichtet und ermahnt ihn, zuverlässige reisende Brüder aufzunehmen, weil die dortige Gemeinde, unter dem Einfluss eines Ehrgeizigen stehend, überhaupt niemanden mehr aufnimmt. Richtig ist, dass auch die Lehrfrage in dem dritten Brief insofern eine

ausschlaggebende Stelle in der Gemeinde anstrebt, hat dem Ältesten bereits Beweise gegeben, dass er von ihm nichts mehr wissen will (*οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς*: man beachte das Präsens), und er hat leider auch Beweise gegeben, dass er die Gemeinde bereits beherrscht (ob widerwillig oder nicht, ist nicht gesagt). Merkwürdig kontrastiert nun mit der Machtlosigkeit des entfernten Ältesten ihm gegenüber die Strafgewalt, die er als Richter mit Zuversicht auf Erfolg in Anspruch nimmt für den Fall, den er ankündigt, dass er persönlich ihm gegenübertreten wird (s. darüber unten). Zweierlei wird er ihm dann vorhalten und ihn deshalb zur Rechenschaft ziehen: 1) die bösen Reden, mit denen er ihn, den Presbyter, verschwatzt — der Ausdruck ist nicht ganz so schlimm, wie verleumdet — und 2) was mehr sagen will, sein unbrüderliches Verhalten gegen die reisenden Evangelisten, d. h. eben gegen die, zu deren Gunsten unser Brief geschrieben ist: Diotrephes nimmt sie nicht auf, ja er hindert die Gemeindemitglieder daran und stösst sie aus der Gemeinde aus (das *ἐπιδέχεσθαι* in v. 9 ist anderer Art als in v. 10; hier handelt es sich um Aufnahme im Sinne von Verpflegung, dort um Anerkennung; aber doch muss auch in v. 10 in dem *οὐκ ἐπιδέχεται* eine, sei es sachlich, sei es persönlich bedingte prinzipielle Abweisung liegen, sonst würde Diotrephes nicht so gewaltsam gegen die Brüder, die sich seiner Härte nicht fügen, vorgehen; s. darüber unten). Das *κωλύει* und *ἐκβάλλει* kann schwerlich als Drohung verstanden werden, vielmehr hat Diotrephes bereits so zu handeln begonnen. Dann aber ist sehr wahrscheinlich, dass Gajus bereits mit der Gemeinde in Spannung steht, da er ja (s. v. 5. 6) die reisenden Brüder bereits einmal aufgenommen hat. So erklärt sich auch, warum der Älteste sein Gesuch um Aufnahme der reisenden Brüder an ihn persönlich gerichtet hat und nicht an die Gemeinde. Noch einmal aber erscheint es unannehmbar, dass der 2. Brief gleichzeitig mit dem unsrigen an die Gemeinde, in der Gajus lebte, geschrieben, also mit dem v. 9 erwähnten verlorenen Brief identisch ist. Wie hätte der Älteste in ihm über die Stellung des Gajus schweigen können!

Rolle spielt, als nach v. 2—4 eine Zeit lang beim Ältesten der Verdacht bestanden haben muss, Gajus wandle nicht *ἐν ἀληθείᾳ*. Aber von hier bis zu dem Bilde, welches der 2. Brief gewährt, ist noch ein grosser Sprung.

Nimmt man aber an, dass Gajus noch nicht ausgeschlossen war, sondern der Ausschluss ihm nur drohte, so ist das Schweigen darüber im Gemeindebrief womöglich noch unbegreiflicher. Sieht man endlich in κωλύει καὶ ἐκβάλλει trotz des Wortlauts mit Westcott nur den „purpose and effort" des Diotrephes, so ist doch sachlich wenig geändert, da der Älteste ihm jedenfalls zutraut, dass er seinem Willen Nachdruck und Erfolg zu geben vermag. (Zu οὔτε . . . καὶ s. Joh. 4, 11; zu beachten ist der wohlbegründete Wechsel von μὴ und οὐ in v. 10).

V. 11. 12. Die Ermahnung v. 11 ist so allgemein und im Gedanken und in der Fassung so johanneisch (wer Gutes thut, stammt aus Gott, wer Böses thut, hat keine Erkenntnis von Gott), dass man alle spezialisierende Auslegung verbannen muss. Nicht einmal das lässt sich sagen, dass Gajus eine solche Mahnung besonders nötig gehabt hat: so schrieb der Älteste an seine Kinder, s. den 1. Johannesbrief. Das überaus starke Zeugnis, welches nun (v. 12) einem gewissen Demetrius vom Ältesten gegeben wird, erklärt sich nur, wenn derselbe dem Gajus verdächtig war oder wenn dieser sich ihm nicht so fest anzuschliessen geneigt war, wie der Älteste es wünschte. Dann aber ist er gewiss nicht unter den reisenden Brüdern zu suchen, die Gajus ja bereits als homines boni kennt und seiner Zeit freundlich aufgenommen hat, ist also auch nicht der Überbringer des Briefes, sondern kann nur am Ort des Gajus selbst gewohnt haben und muss ein hervorragendes Gemeindemitglied daselbst gewesen sein Er wird augenscheinlich dem Diotrephes entgegengestellt; an ihn soll Gajus sich halten. Vielleicht ist auch Demetrius der, an den der Gemeindebrief (v. 9) gerichtet war, weil er noch mit der herrschenden Partei Fühlung hatte (so Ewald und Weiss). Ein dreifaches Zeugnis wird für ihn ins Feld geführt: erstens das Zeugnis aller. Beachtet man das Perfektum und v. 3, so wird man annehmen dürfen, dass eben die Brüder aus der Gemeinde des Gajus, die nach Ephesus gekommen sind, dem Demetrius einstimmig Anerkennung und Lob gespendet haben. Das zweite Zeugnis legt die Wahrheit selbst für ihn ab; sie ist nahezu personificiert gedacht; gemeint ist Christus selbst. Wie dieses Zeugnis zu stande gekommen ist, ist nicht angegeben (vgl. meine Bemerkung zu v. 3 Schluss); dem Ältesten war es nicht zweifelhaft, dass Demetrius in Glaube

und Wandel die christliche Wahrheit verwirkliche. Papias, der Schüler des Presbyters Johannes, hat auch seine Sprache nachgeahmt, sofern auch er „die Wahrheit" nahezu personificiert, s. den Prolog seines Werkes bei Euseb., h. e. III, 39: *ἔχαιρον τοῖς ἀπ' αὐτῆς παραγινομένοις τῆς ἀληθείας.* Das dritte Zeugnis legt der Älteste selbst für Demetrius ab; er muss ihn also persönlich gekannt haben. Es verrät kein geringes Selbstbewusstsein, dass der Älteste sein eigenes Zeugnis neben dem Zeugnis der Wahrheit noch zum Ausdruck bringt. Eben deshalb ist (gegen Weiss) die 1. Person Plur. hier von seiner Würde, und nicht von allen denen, die, wie er, den Demetrius persönlich kennen gelernt haben, zu verstehen. Letztere Beziehung ist auch wegen des voranstehenden *πάντες* nicht erwünscht. Man hat überhaupt den Wechsel zwischen „*ἐγώ*" und „*ἡμεῖς*" in dem Schreibeu zu beachten. Der Verfasser braucht in der Regel *ἐγώ*, und in v. 8 ist *ἡμεῖς* gewiss einfach kommunikativ, aber ebenso gewiss ist, dass in v. 9 u. 10 der Wechsel von „*ἐγώ*" und „*ἡμεῖς*" dadurch motiviert ist, dass die Würde des Schreibenden angetastet ist: *ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ· ἀλλ' ὁ . . Διοτρέφης οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς,* und *ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω αυτοῦ τὰ ἔργα . . . λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς.* Auch der Schlusssatz v. 12 (*καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν*) bekundet ein hohes Selbstbewusstsein. Er muss sich häufig so ausgedrückt haben; denn nachdem schon die (absichtliche oder unschuldige?) Verwechslung zwischen dem Apostel und dem Presbyter Johannes vollzogen war (oder um sie zu vollziehen?), haben asiatische Christen unter das 4. Evangelium die Worte gesetzt: *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν.*

V. 13—15. *εἶχον*, weil der Verf. sich zurückversetzt in den Moment, als er zu schreiben begann. — *φίλοι*, nicht = die Brüder, die Christen, sondern die persönlich ihm Zugethanen (philosophischer Sprachgebrauch? cf. die Formel v. 2). Der Älteste steht eben nicht mit der ganzen Gemeinde (wie es scheint, auch nicht mit allen Christen seiner eigenen Gemeinde Ephesus) in freundlichen Beziehungen, sondern nur mit einigen Gemeindegliedern. Zu *κατ' ὄνομα* s. Polyc. ad Philipp. 13: *ἀσπάζομαι . . . πάντας κατ' ὄνομα.* Lehrreich ist es, den so ähnlichen Schluss des 2. Johannesbriefes mit unserem Brief zu vergleichen:

Πολλὰ εἶχον γράψαι σοι,	*Πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν*
ἀλλ' οὐ θέλω	*οὐκ ἐβουλήθην*
διὰ μέλανος καὶ καλάμου σοι γράφειν·	*διὰ χάρτου καὶ μέλανος,*
ἐλπίζω δὲ εὐθέως σε ἰδεῖν,	*ἀλλὰ ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς,*
καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλήσομεν.	*καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι.*
. . . . .	*ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν πεπληρωμένη ᾖ.*
Εἰρήνη σοι.	. . . . .
ἀσπάζονταί σε οἱ φίλοι.	*ἀσπάζεταί σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς.*
ἀσπάζου τοὺς φίλους κατ' ὄνομα.	

Da die Briefe ganz verschiedenen Inhalt haben und, wie gezeigt worden, nicht so enge, wie man gemeint hat, zusammengehören, so folgt, dass der greise Schreiber, der überhaupt eine sehr stereotype Gedankenbildung hatte (s. den 1. Johannesbrief), Billette mehrfach so geschlossen hat. Aus der in beiden Briefen — in dem 3. Briefe zweimal — ausgesprochenen Hoffnung, die Adressaten (bald) zu sehen, darf man wohl schliessen, dass er Reisen zu machen pflegte, um seine „Kinder" zu besuchen. Erzählt doch Clemens Alex., Quis div. salv. 42 von ihm: *ἐπειδὴ ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον, ἀπήει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων. ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων* (s. Euseb., h. e. III, 23, 6 und 12). Diese Ausdeutung der Absichten des Johannes gehört allerdings einer späteren Zeit an.

Da wir im Folgenden auf den 2. Brief an mehreren Stellen verweisen müssen, so möge er hier stehen. Dass die „erwählte Herrin", an die er adressiert ist, eine Einzelgemeinde ist, ist von anderen bewiesen worden. Der Text ist fast durchweg sicher. In v. 8 ist das *εἰργάσασθε*, welches gute Zeugen gegen den Vatic. bieten, Tischendorf aufgenommen hat, eine leicht verständliche, absichtliche oder unabsichtliche Korrektur. In v. 12

ist ὑμῶν dem gleich stark bezeugten ἡμῶν vielleicht vorzuziehen. Am Schluss des 11. Verses bietet ein Teil der Handschriften der Vulg. den Zusatz: „Ecce praedixi vobis ut in diem [die] domini [nostri Jesu Christi] non confundamini [ne in diem domini condemnemini]." Die letzte Variante deutet auf ein griechisches Original für diesen alten Zusatz hin.

ΙΩΑΝΟΥ Β

1 Ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς, οὓς
ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ, καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος ἀλλὰ καὶ πάν-
τες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν, 2 διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν
μένουσαν ἐν ἡμῖν καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα·
3 ἔσται μεθ' ἡμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη παρὰ θεοῦ πατρὸς
καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός, ἐν ἀληθείᾳ
καὶ ἀγάπῃ.
4 Ἐχάρην λίαν ὅτι εὗρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπατοῦν-
τας ἐν ἀληθείᾳ, καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρός.
5 καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, κυρία, οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων σοι
καινὴν ἀλλὰ ἣν εἴχαμεν ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλή-
λους. 6 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ
τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ· αὕτη ἡ ἐντολή ἐστιν, καθὼς ἠκούσατε
ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε. 7 ὅτι πολλοὶ πλάνοι
ἐξῆλθαν εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες „Ἰησοῦν Χρι-
στὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί"· οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀν-
τίχριστος. 8 Βλέπετε ἑαυτούς, ἵνα μὴ ἀπολέσητε ἃ ἠργασά-
μεθα, ἀλλὰ μισθὸν πλήρη ἀπολάβητε. 9 πᾶς ὁ προάγων
καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ θεὸν οὐκ ἔχει. ὁ
μένων ἐν τῇ διδαχῇ οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν
ἔχει. 10 εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν
οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν καὶ χαίρειν αὐτῷ
μὴ λέγετε· 11 ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν κοινωνεῖ τοῖς
ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς.
12 Πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν οὐκ ἐβουλήθην διὰ χάρτου καὶ
μέλανος, ἀλλὰ ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς καὶ στόμα πρὸς
στόμα λαλῆσαι, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν [ἡμῶν?] πεπληρωμένη
ᾖ. 13 Ἀσπάζεταί σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς.

Das, was dem 3. Johannesbrief einen besonderen, ja einzigartigen Wert verleiht, ist der Einblick in die Bildungsgeschichte der kirchlichen Organisation, den er uns gewährt. Zunächst sehen wir einen Mann, der, weit über den Kreis einer Einzelgemeinde hinaus, nicht nur Ansehen geniesst und es in Anspruch nimmt, sondern sich auch als die massgebende Autorität fühlt und geradezu oberrichterliche Befugnisse in einer Mehrzahl von Gemeinden auszuüben gewohnt ist. Er nennt sich einfach „der Älteste" und ist unter diesem Namen in weiten Kreisen bekannt (II, 1; III, 1). In Ephesus wohnend, hat er doch seine „Kinder" (III, 4) auch an anderen Orten und sucht die erwachsenen noch immer wie ein Vater zu leiten. Die Blüte der Gemeinden sieht er als sein Werk an und ruft ihnen zu: „Verliert nicht, was wir geschafft haben" (II, 8). Er spricht in dem hohen, zuversichtlichen Tone eines Mannes, der in das Wesen und die Wege der „Wahrheit" eingeweiht ist, und der befähigt und befugt ist, darüber zu entscheiden, ob jemand in Wahrheit wandelt und „von der Wahrheit" bezeugt wird oder nicht (III, 2. 3; II, 1—4; III. 12). Er stellt sein eigenes Zeugnis neben das der Wahrheit und erhebt es über alle Diskussion durch das selbstgewisse Wort: *οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν* (III, 12). Er redet, wo er seine Autorität kräftig zum Ausdruck bringen will, wohlbedacht im Plural. majest. (III, 9. 10. 12; II, 8). Aber noch mehr — er inspiciert persönlich auf Reisen die Gemeinden, und wo er erscheint, ist er nicht nur der erbauende Seelsorger und Prediger, der „die Freude der Gemeinde vollkommen macht" (II, 12), sondern auch der Richter, der droht, straft und Missständen in den Gemeinden ein sicheres Ende bereiten wird (III. 10). Abwesend wirkt er durch Briefe an Einzelne (III) und an ganze Gemeinden (II und III, 9). In diesen Briefen — man darf aus der grossen formellen Übereinstimmung von Brief II und III (und wiederum von Brief I und II), trotz der Verschiedenheit ihres Zwecks und Inhalts, schliessen, dass sie zahlreich waren [1]), und dass sich der Verf. einen festen Briefstil ausgebildet

1) Auch die sieben Briefe, die in der Apocal. Johannis c. 2. 3 stehen (nach Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea), dürfen hier herbeigezogen werden; denn die kirchliche Überlieferung, welche besagt, dass sie von demselben Verfasser sind, der unsere Briefe geschrieben hat, wird im Rechte sein. Aber da dies zur Zeit sehr

hatte — erteilt er nicht nur Anweisungen, lobt, straft, verheisst, befiehlt dem Gajus reisende Brüder würdig zu befördern, sondern giebt auch den Gemeinden einschneidende Verhaltungsmassregeln (II, 10. 11) und spricht über angesehene Personen die bestimmtesten Urteile aus (III, 10. 12), greift also in das Gemeindeleben und die lokalen Parteiverhältnisse auswärtiger Gemeinden nachdrücklich ein. Endlich, er empfängt durch zureisende Mitglieder auswärtiger, ihm verbundener Gemeinden (III, 3) oder durch wandernde Evangelisten (sogar vor versammelter Gemeinde III, 5) oder durch nicht näher bestimmte Erkundigungen (so wird II, 4 zu deuten sein) Urteile über Lehre und Wandel sowohl ganzer Gemeinden als einzelner hervorragender Mitglieder derselben (III, 3 f. 12) und macht von diesen Mitteilungen in seinen Briefen Gebrauch.

Das Bild, welches wir hier empfangen, kann den nicht befremden, der aus den Briefen des Apostels Paulus sein Verhältnis zu den von ihm gestifteten Gemeinden kennt. Es sind wesentlich dieselben Züge von Autorität und praktischer Handhabung der Autorität den Gemeinden gegenüber, die uns in ihnen entgegentreten. Befremdlich ist nur, dass in Asien 30 Jahre nach Paulus noch einmal ein Einzelner eine solche Stellung zu gewinnen vermocht hat. Die Erklärung, die man dafür gegeben und mit urkundlichen Zeugnissen zu verstärken versucht hat, dass das Werk des Paulus in Asien zunächst zerfallen sei (Weizsäcker, Das apost. Zeitalter [2] S. 476 ff.), ist doch nicht befriedigend, da bereits wieder in den Ignatius- und Polykarpbriefen die Autorität des Paulus als eine vollkommene erscheint und die ganze Begründung des Christentums an ihn angeknüpft wird (während von einem Johannes bei Ignatius überhaupt nicht die Rede ist). Allein dieses Problem mag hier auf sich beruhen; gewiss ist, dass der „Presbyter" um 100 eine solche Stellung eingenommen hat, ohne sich irgendwo auf den „Apostolat", wie Paulus, zu berufen — weder in den Briefen noch in der Apokalypse. Aber, nach Papias, kam ihm das Ehrenprädikat

bestritten ist, verzichte ich darauf, sie zu benutzen. Jedenfalls ist die Stadt, in der unser Gajus zu suchen ist, eine der oben genannten Städte (ausser Ephesus) oder eine ihrer Nachbarstädte gewesen. Auf Apost. Constit. VII, 46 (Gajus in Pergamum, Demetrius in Philadelphia) ist natürlich nichts zu geben.

„Herrnschüler" zu, und das wird, mag man es nun im engsten oder im weiteren Sinne deuten, eine wichtige Grundlage seiner autoritativen Stellung gewesen sein. Diese darf als patriarchalisch-monarchische, sich ihrem Umfange nach über eine oder mehrere Provinzen erstreckende, bezeichnet werden.

Wir haben aber mit dem, was über die Stellung des Presbyters in den asiatischen Gemeinden bisher ausgeführt worden das Material, welches unser Brief bietet, nicht erschöpft; vielmehr sind die wichtigsten Züge noch nachgeblieben. Sie sind in dem Verhältnis des Presbyters zu den Wandermissionaren und zu der Einzelgemeinde, in der sich Gajus befindet, gegeben. Beides hängt aufs engste zusammen, und das giebt der Urkunde ihr besonderes Interesse. Auch hören hier die Analogien zur Zeit und zur Stellung des Paulus mindestens zum Teil auf.

Der 3. Brief hat den Zweck, die Aufnahme reisender, rechtgläubiger Evangelisten dem Gajus zu empfehlen; der 2. Brief warnt vor jeder Gemeinschaft mit reisenden Irrlehrern. Solche reisende Lehrer müssen also nicht selten gewesen sein. Dennoch hat man nach beiden Briefen nicht den Eindruck, es mit einer uralten Erscheinung zu thun zu haben, wenigstens nicht mit einer Praxis, die in jenen Gegenden längst eingebürgert war. Sonst hätte der Verfasser es nicht mehr nötig gehabt, diese Lehrer dem Gajus als solche zu charakterisieren, die *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθαν μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν* (III, 7). Auch die scharfe Anweisung (II, 10. 11), die Irrlehrer nicht ins Haus zu nehmen, ja sie nicht einmal mit dem Gruss zu entlassen [1]), klingt, als wäre sie zum ersten Male gegeben. Wie grosse Wichtigkeit der Presbyter diesen reisenden Evangelisten resp. Lehrern beilegt, geht daraus hervor, dass er in dem einen

1) Das ist unter dem *χαίρειν* zu verstehen. Das Verfahren kann nur so gewesen sein, dass man zureisende Lehrer zuerst in der Gemeindeversammlung geprüft hat — dass sie Irrlehrer waren, konnte man ihnen nicht ansehen; über die Prüfung s. Didache 12, 1. Fand man, dass sie nicht rechtgläubig waren, so sollte man sie auch nicht eine einzige Nacht beherbergen, ja man sollte sie nicht einmal mit einem Votum entlassen, sondern einfach abstossen. Zur Sache ist die Überlieferung über Johannes' Verhältnis zu Cerinth und das urkundliche Zeugnis des Irenäus über das Verhältnis Polykarps, der den Johannes noch gesehen hat, zu den Häretikern zu vergleichen.

Fall sagt (III, 8), wer sie (die rechtgläubigen) aufnimmt, werde dadurch (ihr) Mitarbeiter (an) der Wahrheit, erhalte also dadurch auch etwas von ihrem Verdienst, in dem anderen Fall (II, 11), wer ihnen ein freundliches Wort sagt, beflecke sich bereits mit ihrer Schlechtigkeit. So heilsam also jenes ist, so verderblich ist das andere. Übrigens rechnet er, der Presbyter, sich nicht selbst etwa zu den wandernden Evangelisten; er unterscheidet sich vielmehr aufs bestimmteste von ihnen (III, 8) durch die Worte: *ἡμεῖς οὖν ὀφείλομεν ὑπολαμβάνειν τοὺς τοιούτους*. Aber er schätzt sie sehr hoch: *ἀξίως τοῦ θεοῦ* sollen sie behandelt werden; denn sie sind Boten Gottes. In einigen Zügen werden uns die predigend reisenden Brüder (über die wir von Paulus nichts vernehmen, resp. ihre Existenz neben den predigenden Aposteln und ihren Gehilfen eben noch erschliessen können) näher bestimmt. Erstlich: sie treiben Mission und, wie es scheint, nur Mission. Sie bieten also den Brüdern direkt nichts. Dennoch sollen sie von ihnen überall die nötigen Unterstützungen (Nachtquartier, Zehrung und Wegzehrung) empfangen, weil sie (zweitens), gewiss auf das auch uns überlieferte Herrnwort gestützt, den Grundsatz haben, von den Heiden nichts anzunehmen. Dass sie selbst mittellos sind, ergiebt sich indirekt. Drittens, sie ziehen nicht rastlos von einem Ort zum andern weiter, sondern sie kehren auch zu demselben Ort zurück: so sind sie schon einmal in der Gemeinde des Gajus gewesen (III, 5. 6) und wollen nun wiederum dorthin kommen. Ist eine Christengemeinde an den betreffenden Orten, so treten sie wohl, wie in Ephesus, vor versammelter Gemeinde auf (III, 6) und berichten von ihren Erfolgen und von der Aufnahme, die sie gefunden haben (III, 6).

Eben der letztere Umstand hat sie aber verdächtig gemacht. Erscheinen sie in unserem Briefe als solche, die dem Ältesten Bericht abstatten und u. a. auch Gajus eine gute Note erteilt haben, ferner als solche, die von dem Ältesten besonders hoch geschätzt werden, so sind sie nebenbei offenbar auch Mittelspersonen, welche jener benutzt, um seine Aufsicht über die Gemeinden auszuüben, bez. Zuträger, die ihn über die Vorgänge in denselben in Kenntnis setzen. Das aber wird in den Gemeinden nicht mehr ruhig hingenommen, vielmehr hat sich — wenigstens in der des Gajus — eine siegreiche Gegenaktion erhoben:

„Ich habe der Gemeinde etwas geschrieben, aber „der unter ihnen nach der ersten Stelle strebt, Dio„trephes, nimmt uns nicht an. Darum wenn ich komme, „will ich ihm der Werke gedenken, die er thut, dass „er uns mit bösen Worten verschwatzt, und, damit nicht „genug, die [predigend reisenden] Brüder selbst nicht „aufnimmt und die, so es thun wollen, daran verhindert „und aus der Gemeinde ausstösst . . . . Demetrius hat „sein Zeugnis von allen und von der Wahrheit selbst „empfangen, aber auch wir geben es."

Inhaltsreiche Worte! Augenscheinlich beurteilt jener Diotrephes den Ältesten und die reisenden Brüder als solidarisch. Gegen beide sucht er die Gemeinde mit den stärksten Mitteln abzusperren, und es scheint ihm bereits gelungen zu sein. Nicht um falsche Lehren handelt es sich — das hätte gesagt sein müssen —, sondern der Aufsicht des Ältesten will er sich und die Gemeinde entziehen. Nennt ihn dieser einen ehrgeizigen Streber, so wird ihm Diotrephes in den „bösen Worten", mit denen er ihn „verschwatzt", etwas Ähnliches vorgeworfen haben — Anmassung und Herrschsucht. Und jene „Gottesboten", die die Provinzen durchziehen und den Kirchenklatsch nach Ephesus vor den Ältesten bringen, will er ein für allemal in seiner Gemeinde nicht mehr dulden. Wer sie aufnimmt, wird exkommuniciert. Streng abgeschlossen nach aussen und souverän und fest organisiert im Innern soll die Gemeinde sein; niemand hat ihr drein zu reden.

Der Erfolg hat der Absicht bereits entsprochen. Die Majorität der Gemeinde hat sich der Obedienz des Ältesten bereits entzogen, wohl hat er noch Freunde (III, 15) und Vertraute in der Gemeinde, aber eben nur noch Einzelne. Zwar hat er noch einen Brief an die Gemeinde geschrieben; aber er fürchtet, dass er gar nicht mehr zur Kenntnis der Gemeinde gebracht werden wird. Die Annahme liegt nahe, dass dieser Brief eben an jenen Demetrius gerichtet war (resp. unter dessen Adresse ging), den der Älteste so geflissentlich rühmt. Gajus misstraute ihm aber; Misstrauen herrscht überhaupt überall; daher die vielen „Bezeugungen". Aber so sehr der Älteste seine Stellung in der Gegenwart untergraben sieht, so siegesgewiss ist er in Bezug auf sein persönliches Auftreten in der nächsten

Zukunft. Sobald er in der Gemeinde persönlich erscheinen wird, wird er den Diotrephes strafen und damit die Ordnung wiederherstellen. Ob er sich nicht getäuscht hat?

Aber noch verlangt ein Moment sorgfältige Beachtung. Indem die Gemeinde sich streng gegen jede Regierung und Beeinflussung von aussen abschliesst, thut sie das unter Führung eines Einzelnen. Er hat sie dazu veranlasst, und er regiert bereits die Gemeinde und bestimmt ihr Verhalten. Der Älteste bezeichnet ihn als „ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν". Um was es sich hier handelt, kann nicht zweifelhaft sein: wir sehen in die Anfänge des monarchischen Gemeindeepiskopats, in die Anfänge jenes Amtes, welches die Gemeinde regiert und vor allem bestimmt, wer zur Gemeinde gehört und was der Gemeinde frommt.

Damit ist der entscheidende Gegensatz entschleiert, der diesem so kurzen und so gehaltvollen Schreiben zu Grunde liegt: es ist der Kampf der alten patriarchalischen und provinzialen Missionsorganisation gegen die sich konsolidierende Einzelgemeinde, die zum Zweck ihrer Konsolidierung und strengen Abschliessung nach aussen den monarchischen Episkopat aus ihrer Mitte hervortreibt. Die Einzelgemeinde hat es satt, sich, sei es auch von einem „Herrnschüler", gängeln zu lassen; sie hat ausserdem die Gefahren kennen gelernt, welche die als Evangelisten oder als Lehrer reisenden Brüder über sie bringen. Diese schleppen häufig fremde Lehren ein; jene treten mit besonderen Ansprüchen auf, lassen sich von den Gemeinden füttern, tragen Gerüchte von Ort zu Ort und, bei dem „Ältesten" in Gunst stehend, suchen sie die Gemeinden in Abhängigkeit von ihm zu erhalten. Sollen diese Bande zerrissen werden, so gilt es, die Einzelgemeinde kräftig zusammenzuschliessen. Das aber kann nur gelingen, wenn sie selbst ein souveränes Haupt erhält, das mit Würde und Nachdruck regiert. Sind die Verhältnisse so weit gediehen, so findet sich auch der Mann, der sie aufgreift und die notwendige Entwickelung zu einer thatsächlichen macht. Hier ist es Diotrephes — der erste monarchische Bischof, dessen Namen wir kennen. Aber der Älteste sucht diese neu aufstrebende Organisation zu unterdrücken; er sieht in ihr nur Ehrgeiz eines Einzelnen — aber warum folgt ihm fast die ge-

samte Gemeinde? — indessen er kämpft für eine untergehende Sache, obgleich noch voll Zuversicht auf den Sieg. Für eine untergehende Sache; denn mag auch jener Diotrephes unterlegen sein — der monarchische Gemeindeepiskopat hat gesiegt, und zwar in kürzester Zeit. Ja noch mehr — der Älteste selbst legt unwillkürlich Zeugnis dafür ab, dass Entwickelungen im Gange sind, deren teilweiser Anerkennung er sich nicht zu entziehen vermag. Er selbst muss in schärfster Weise (Brief II) vor falschen reisenden Brüdern, die Irrlehren einschleppen, vor „Fortschrittsleuten" (II, 9), die nicht in der Lehre Christi bleiben, warnen und die Gemeinden ihnen gegenüber zu strenger Abschliessung ermahnen. Wird er es hindern können, dass man sein Gebot auf die geschäftsmässig umherziehenden Brüder überhaupt ausdehnt? Ferner, er selbst nennt die Einzelgemeinde „Herrin" (II, 1. 5) — hat Paulus je so gesprochen? — und zeigt damit, dass er in irgend welchem Umfange die gewonnene Selbständigkeit derselben anerkennt, freilich damit in Konflikt geratend mit den Ansprüchen, die er als geistlicher Vater noch immer aufrecht erhält. Endlich, er selbst wagt nicht mehr, von der Ferne aus in die Verhältnisse der Einzelgemeinde einzugreifen. Er begnügt sich damit, Einzelne, den Gajus und den Demetrius, auf seiner Seite festzuhalten, und lässt sonst den Dingen ihren Lauf, bis er persönlich eingreifen kann. Kein Zweifel — seine Position ist aufs tiefste erschüttert. Die „Herrinnen", die Einzelgemeinden, werden mit Hilfe ihrer *φιλοπρωτεύοντες* auf der Linie fortschreiten, die zur Souveränetät führt. Jede Gemeinde wird sich als *κυρία* neben ihrem *κύριος Χριστός* fühlen, und damit werden die „Väter" und die reisenden Virtuosen ausgespielt haben. An die Stelle des „Ältesten" vieler Gemeinden wird in jeder Gemeinde der Bischof treten.

Aber haben wir nicht zu viel aus einem kurzen Aktenstücke gefolgert, einem kleinen Zettel eine übertriebene Bedeutung beigelegt und zufällige Spannungen, wie sie in einer einzelnen Gemeinde bestanden haben mögen, in unstatthafter Weise verallgemeinert? Dürfen wir es wirklich als eine gesicherte Erkenntnis hinnehmen, dass die Anfänge des monarchischen Episkopats in Asien in die Endzeit des „Ältesten" fallen, und dass der Episkopat entstanden ist als Ausdruck der Souveränetät der Einzelgemeinde im Gegensatz zu patriarcha-

lischer Leitung von aussen und im Gegensatz zu den wandernden Virtuosen, die nichts zur Ruhe kommen liessen?

Wir dürfen diese Fragen nur dann bejahen, wenn sich zeigen lässt, dass das Aktenstück wirklich in die grosse Lücke passt, die für uns in Bezug auf die Ursprünge des monarchischen Episkopates klafft [1]), und wenn sich ferner urkundliche Zeugnisse beibringen lassen, die die hier gegebene Interpretation des Briefes bestätigen und illustrieren. Beides soll in Kürze nachgewiesen werden.

1) Kein anderer Apostel oder Lehrer des 1. Jahrhunderts wird mit Bischöfen in so nahe Beziehungen gebracht, wie Johannes. Von Spannungen zwischen ihm und Bischöfen weiss die bis auf das 2. Jahrhundert zurückgehende Tradition freilich nichts mehr, wohl aber dass er über einem Kreise von Einzelgemeinden, die Bischöfe besassen, gewaltet hat. Das Muratorische Fragment (Z. 9 ff.) berichtet: „Johannes ex discipulis cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit" etc. Victorinus Petab., Schol. in Apoc. (zu 11, 1) schreibt: „convenerunt ad illum de finitimis provinciis omnes episcopi". Hieronymus erzählt (de vir. inl. 9): „Johannes novissime omnium scripsit evangelium, rogatus ab Asiae episcopis", und (Praef. comm. in Matth.) in Bezug auf den Entschluss, ein Evangelium abzufassen: „coactus est ab omnibus paene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus". Augustin endlich sagt (Prolog vor den Traktaten z. Joh.-Ev.): „compulsus ab episcopis Asiae scripsit". Hieronymus beruft sich dafür auf den Bericht der „ecclesiastica historia". Wir wissen noch nicht sicher, was unter dieser „Historie" zu verstehen ist; aber dass sie dem 2., spätestens dem Anfang des 3. Jahrhunderts angehört, lässt sich erweisen. Dass Clemens Alex. von Reisen erzählt, die Johannes noch im höchsten Alter gemacht habe „*ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων*", wurde bereits oben erwähnt. Das Bild, welches wir aus der Tradition empfangen, stimmt somit

1) Die Ausfüllung der Lücke, wie sie der 3. Johannesbrief bringt, ist natürlich nicht die einzige gewesen. Der monarchische Episkopat hat auch noch andere Voraussetzungen, als die hier aufgeführten.

mit dem Bilde, welches der 3. und 2. Johannesbrief gewährt, in wesentlichen Zügen überein: wir sehen den Johannes über einem Kreise von Gemeinden Asiens walten; er besucht diese Gemeinden von Zeit zu Zeit; sie schicken Gesandtschaften zu ihm, und ihre Bischöfe stehen unter seinem leitenden Einfluss. Aber freilich — von Spannungen ist nicht die Rede. Nur die Thatsache an sich, dass die Tradition von monarchischen Bischöfen Asiens zu jener Zeit — denn solche sind gemeint — spricht, ist beachtenswert; denn damit ist ohne Frage eine Selbständigkeit der einzelnen Gemeinde auch hervorragenden auswärtigen Lehrern gegenüber gegeben, wie sie zur Zeit des Paulus noch nicht bestanden hat.

2) Von ganz besonderer Wichtigkeit ist für unsere Frage das Bild, welches die Briefe des Ignatius von dem Zustand der asiatischen Gemeinden gewähren. Diese Briefe mögen 15—20 Jahre nach unseren Johannesbriefen geschrieben sein. Sie zeigen bekanntlich a) dass in den asiatischen Gemeinden sich überall der monarchische Episkopat durchgesetzt hat, b) dass durch ihn jede einzelne Gemeinde so in sich abgeschlossen und souverän ist, dass sie von aussen nur brüderlichen Rat, aber keine autoritativen Anweisungen empfangen kann. c) Die grosse Gefahr häretischer Wanderlehrer besteht ungeschwächt fort — ihr gegenüber schliessen sich die Gemeinden um so fester um ihren Bischof und um ihre Idee zusammen —, aber wandernde Propheten und Lehrer oder gar inspicierende „Älteste" sind völlig verschwunden: wenigstens ist von ihnen nirgendwo in den Briefen die Rede. Ignatius selbst, indem er den Gemeinden Rat und Zuspruch erteilt, braucht ganz ausserordentliche Vorsichtsmassregeln, um nicht als einer zu erscheinen, der die Ansprüche eines autoritativen Lehrers erhebt. Er ermahnt die Gemeinden zum engsten Anschluss an ihre Bischöfe und sieht eben in diesem Anschluss die Garantie ihrer Kraft und Gesundheit, und indem er jede Gemeinde darin bestärkt, sich als Projektion und Darstellung der einen oberen Kirche zu empfinden und auszugestalten, steigert er die Bedeutung und Sufficienz der Einzelgemeinde aufs höchste. Die Entwickelung also, deren kräftige Anfänge wir bei Diotrephes (3. Johannesbrief) und in dem Terminus „ἐκλεκτὴ κυρία" (2. Johannesbrief) beobachtet haben, ist nach dem urkundlichen Zeugnis der Ignatiusbriefe zu voller Entfaltung gekommen und hat

sowohl die Eingriffe wandernder Lehrer in das innere Leben der Gemeinden als die Leitung durch einen auswärtigen Oberen unmöglich gemacht. Nicht über dies Ergebnis an sich können wir uns wundern, wohl aber über die Schnelligkeit und Präcision, mit der es im Laufe von 15—20 Jahren erreicht worden ist. Noch wunderbarer ist, dass Spuren eines früheren Zustandes aus den Briefen überhaupt nicht mehr herausgelesen werden können. Sogar jede Erwähnung des Presbyters, der doch vor nicht so langer Zeit über diesen Gemeinden gewaltet hat, fehlt. In einem Brief, dem an die Epheser, wird der früheren Tage zwar gedacht. Aber die Art, in der es geschieht, ist der Annahme nicht günstig, dass dem Ignatius überall in Asien der Name des Johannes als des entschlafenen Vaters, Leiters und Lehrers entgegengekommen ist.[1]) Man muss vielmehr auf ganz eigentümliche Gedanken über die Hemmungen, die der Presbyter in den letzten Jahren seines Lebens in den Gemeinden erlitten hat, geraten, wenn man die Ignatiusbriefe studiert. Diese Hemmungen müssen auf der Linie gelegen haben, die uns durch 3. Joh. 9. 10 bekannt ist. Aber Näheres zu sagen, erlauben unsere spärlichen Quellen nicht; nur darüber kann anderseits kein Zweifel sein (s. Polykarp, Papias, den Vier-Evangelienkanon), dass der Presbyter in massgebenden Kreisen eine unvergleichliche Autorität behalten hat. Sie ist ihm ja auch in der Gesamtkirche geblieben — als Evangelist und als Lehrer. Die Ignatiusbriefe lehren unwidersprechlich, dass es ein und dieselbe Entwickelung gewesen ist, in der sich die volle Souveränetät der Einzelgemeinde und die Monarchie des Gemeindebischofs festgestellt hat. Sie lehren ferner, dass sich diese Entwickelung im Gegensatz zu den wandernden Virtuosen und zur patriarchalischen Leitung von aussen vollzogen hat. Sie allein bot das Mittel, die Ordnung, den Zusammenhalt und die Reinheit der Gemeinden zu schaffen bez. in Kraft zu erhalten, die nötig waren, sollten sie nicht zerfliessen. Die Nachteile, welche die Virtuosen brachten, müssen in steigendem Masse die Vorteile überwogen haben; denn wie

1) Ignatius' Worte Ephes. 11. 12 lauten: „ich möchte im Kreise der ephesinischen Christen erfunden werden, *οἳ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνῆσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . πάροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων, Παύλου συμμύσται*", und nun folgt lediglich ein hohes Lob des Paulus.

viel Ungesundes und Bedenkliches verbirgt sich hinter dem Virtuosentum, und wie schwer ist es zu kontrollieren! Aber auch die Leitung von aussen, mag sie der angesehenste Lehrer ausüben, ist auf die Dauer nicht von Segen, wenn die lokalen Gewalten durch sie geschwächt werden und er die Leitung nur ausnahmsweise persönlich vollziehen kann, in der Regel aber auf Vertrauenspersonen, Gesandte und Briefe angewiesen ist. Eine Teilung muss eintreten: die Administration und Jurisdiktion geht ausschliesslich an die lokalen Gewalten über; das massgebende Lehrwort kann dem „Oberbischof" verbleiben. So ist es in der That gekommen: die asiatischen Gemeinden, wie sie uns in den Briefen des Ignatius entgegentreten, wissen von dem Oberbischof nichts mehr; aber dass der asiatischen Kirche Johannes, der Herrnschüler und Evangelist, geblieben ist, bezeugt ihre gesamte Tradition. Ja, seit der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts konnte man sich auch unbefangen wieder seiner oberbischöflichen Thätigkeit erinnern. Er war der grosse Apostel und stand dadurch auf einer Höhe, die jede Aussage erlaubte und ungefährlich machte.

3) Die Entwickelung aus der patriarchalisch-universalen und enthusiastischen Organisation zur lokalen und monarchisch-bischöflichen ist überall in der Kirche erfolgt; aber in anderen Landeskirchen ist sie später eingetreten und hat sich langsamer vollzogen. Ich verweise hier auf den Hirten des Hermas und die Didache — auch an Lucians Peregrinus Proteus darf erinnert werden. In dem Kommentare zur Didache habe ich über die wandernden Propheten und Lehrer, über ihr Ansehen, über die Gefahren, die sie mitbrachten, und über ihr Verhältnis zu den Bischöfen und der lokalen Organisation so ausführlich gehandelt, dass ich auf jene Darstellung verweisen darf. Die Ähnlichkeit und die Verschiedenheiten in der Entwickelung dort und in Kleinasien werden sich dem Leser leicht ergeben. Auch dort wird man merkwürdige Parallelen zu den Verhältnissen gewinnen, die der 3. Johannesbrief durch ein kräftiges Schlaglicht aufhellt; namentlich aber erhält man eine überraschende Einsicht, wenn man den „φιλοπρωτεύων" dieses Briefes mit den Bestrebungen um den Vorsitz vergleicht, die nach dem Hirten des Hermas in Rom damals herrschten.

Der 3. Johannesbrief ist eine kostbare Urkunde für die Bildungsgeschichte der kirchlichen Verfassung, weil er gleichsam

ein doppeltes Gesicht hat. Er schaut rückwärts auf das apostolische Zeitalter und blickt vorwärts auf das nachapostolische und katholische. Die Zukunft hat sowohl dem Diotrephes als dem Verfasser Recht gegeben. Die souveräne, monarchisch verfasste Einzelgemeinde entstand; aber im geoffenbarten Wort blieb die universale Autorität der Oberleitenden bestehen, und — der Gemeindeepiskopat wurde nach wenigen Menschenaltern zum apostolischen Kirchenamt, büsste damit einen Teil seiner Souveränetät ein und musste sich eine Kontrolle gefallen lassen.

Druck von August Pries in Leipzig.

ZUR FRAGE

NACH DEM

URSPRUNG DES GNOSTIZISMUS

EIN RELIGIONSGESCHICHTLICHER VERSUCH

VON

WILHELM ANZ
LICENTIAT DER THEOLOGIE

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1897

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND ADOLF HARNACK.

XV. BAND HEFT 4.

INHALT.

Seite

Einleitung: Beschränkte Lösbarkeit der Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus 1

I. Die Lehre vom Aufstieg der Seelen als die gnostische Zentrallehre 9

1. Bei den Ophiten 9

Der Naassenerhymnus 9

Die Ophiten des Origenes und Celsus 11

Die Ophiten des Irenaeus 16

Naassener, Peraten, Sethianer und Justin bei Hippolyt . 17

Die *Γνωστικοί* des Epiphanius 20

Pistis-Sophia, I u. II Buch Jeû 25

2. Bei nahe verwandten gnostischen Richtungen 32

Die Gnostiker Plotins 32

Bardesanes 35

Die apokryphen Apostelgeschichten 36

3. Bei den Valentinianern 42

4. Bei den übrigen Gnostikern 53

Karpokratianer 53

Basilidianer 53

Menander und Simon 54

Zusammenfassung. Geschichte der gnostischen Zentrallehre innerhalb des Gnostizismus 55

II. Die Herkunft dieser Zentrallehre aus Babylonien 58

1. Über Fortdauer und Gestalt der babylonischen Religion um Christi Geburt 59

2. Astronomisch-magischer Charakter der gnostischen Zentrallehre und der babylonischen Religion 64

3. Die mandäische Seelenaufstiegslehre und ihr babylonischer Ursprung 70

4. Die *κλῖμαξ ἑπτάπυλος* der Mithrasmysterien und ihre Entstehung in Babylonien 78

Die Lehre vom Aufstieg der Seelen ein Produkt babylonisch-persischer Religionsmischung 85

5. Die babylonischen Urbilder zu einigen ihrer Hauptfiguren 89

Ištar-*Σοφία* 90

Marduk-*Σωτήρ* 93

Ea-*Βυθός*, babylonischer Ursprung der gnostischen Taufe 98

Schluss 108

Nachträge und Berichtigungen 112

Verzeichnis einiger Abkürzungen.

c. Cels. = Origenes, Contra Celsum (Origenis opp. ed. Lommatzsch tom. 18—20).

Epiph. = Epiphanius, opp. ed. Dindorf. 4 voll. Leipzig 1859—62.

G. r. u. G. l. = Thesaurus [Genza] sive Liber Magnus . . . opus Mandaeorum summi ponderis . . . ed. Petermann. Lipsiae 1867. I („rechter") u. II („linker") Teil, zitiert nach Seiten- und Zeilenzahl.

Ir. = Irenaeus, zitiert nach Seiten- und Kapiteleinteilung der Ausgabe von Harvey (Cambridge 1857).

Ḳol. = Qolasta oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele, als mandäischer Text . . . hrsg. von Dr. J. Euting. Stuttgart 1867.

L. = Leemans, Papyri graeci musei Lugd.-Bat. II (1885).

P. = Parthey, Zwei griechische Zauberpapyri des Berl. Museums (Abh. d. Kgl. Ak. d. Wiss. Berlin 1865).

Phil. = Hippolyti Philosophumena ed. Cruice. Paris 1860.

PRE². = Realencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche von Herzog u. Plitt. 2. Aufl. Leipzig 1877 ff.

PS. = *Πίστις σοφία* opus gnosticum . . . ed. Schwarze-Petermann Berlin 1851. 53.

II. III. IVR = The Cuneiform inscriptions of Western Asia by Sir H. C. Rawlinson Vol. II. III u. IV². Die arabische Ziffer hinter R bezeichnet die Seite, die Zahl hinter dem Komma die Zeile, a und b Obvers und Revers der Inschrift.

W. = Wessely, Griechische Zauberpapyri aus Paris und London (Denkschr. d. Kais. Ak. d. Wiss. zu Wien, phil.-hist. Klasse XXXVI 1888).

ZDMG = Zeitschrift der deutschen-morgenländischen Gesellschaft.

Z. f. A. = Zeitschrift für Assyriologie hrsg. von C. Bezold.

Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus.

Nach mehr als tausend Jahren üben auch heute noch die schimmernden Gestalten des Gnostizismus einen wunderbaren Reiz auf uns aus; woher kommt das? Freilich ist seine ganze Erscheinung ein Irrlicht, wie es nur auf dem Moderboden der zerfallenden antiken Kultur entstehen konnte; aber wie nach dem Volksglauben Irrlichter anzeigen, wo ein Schatz versunken liegt, so hat auch in diesen wundersamen Religionsgebilden das Beste, was der Mensch hat, das Sehnen der Seele nach dem Ewigen, sich einen leuchtenden Ausdruck gegeben. Nicht immer ist der Gnostizismus so beurteilt worden. Erst nachdem man ein Verständnis gewonnen für das unruhige Ringen und Suchen nach Wahrheit und Frieden, welches das Heidentum der ersten beiden Jahrhunderte unserer Ära kennzeichnet, konnte man erkennen, wie der Gnostizismus mitten drin steht in seiner Zeit und auch hier ihrem Zuge folgt. Seitdem ist es auch erst möglich geworden, ihn als Religion zu würdigen, während man bis dahin im besten Falle ihn als eine Art Philosophie zu verstehen suchte. Nach zwei Richtungen hin hat sich die Erforschung des Gnostizismus in der letzten Zeit bewegt und ist auch zu einigermassen festen Ergebnissen gelangt. Die Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus hat zur Erkenntnis des starken orientalischen Elements geführt, das in ihm enthalten ist; die Frage nach seinem Wesen zur Erkenntnis seiner „praktischen Tendenz“ und im Zusammenhang damit seiner formalen Verwandtschaft mit dem griechischen Mysterienwesen. Im Einzelnen herrscht freilich die bunteste Mannigfaltigkeit der Ansichten: Der Gnostizismus die geradlinige Fortsetzung paulinischer Gnosis, der Gnostizismus die Fort-

entwickelung jüdischer Spekulationen, Christentum in Form des Mysterienwesens, christlicher Orphismus, die akute Hellenisierung des Christentums, das Produkt syrisch-samaritanischer Religionsmengerei, der Ausläufer babylonischer Kultweisheit, so wogen die abweichendsten Auffassungen noch immer durcheinander.[1] Dass eine solche Verschiedenheit der Beurteilung überhaupt möglich ist, erklärt sich ja aus der Natur des Gnostizismus: er ist entstanden in einer synkretistischen Zeit, hat fortschreitend weitere fremde Bestandteile in sich aufgenommen, da ist es kein Wunder, wenn er, von verschiedenen Seiten betrachtet, sich sehr verschieden darstellt. Indessen wenn die Frage nach seinem Ursprung gestellt wird, so genügt es doch noch nicht, konstatiert zu haben, dies Stück stammt von hier oder jenes von da. Ganz abgesehen von der bei diesem Verfahren fast unvermeidlichen Gefahr, später Hinzugekommenes für Ursprüngliches, Nebensächliches für Wichtiges zu halten, so wird doch dabei die innere Einheit des Gnostizismus unberücksichtigt gelassen: seine Entstehung als Ganzes deckt sich nicht mit der Entstehung der Einzelvorstellungen, die er umschliesst. Betrachten wir das erste

1) Wir können uns hier nicht auf eine Kritik dieser einzelnen Hypothesen einlassen, nur einige kurze Bemerkungen. Die Ableitung des Gnostizismus aus paulinischer Gnosis glaublich zu machen, ist selbst den meisterhaften Ausführungen Hilgenfelds nicht gelungen. Das Zurückgehen auf jüdische Vorstellungen würde doch nur auf ein häretisches Judentum führen, nach dessen Ursprung dann immer noch zu fragen bliebe. Alle die Auffassungen, die trotz der Anerkennung eines mitwirkenden orientalischen Faktors doch den Gnostizismus als eine wesentlich griechische Erscheinung, im letzten Grunde als eine Vorwegnahme des Neuplatonismus betrachten, berücksichtigen zu wenig die Gestalt, die er auf aussergriechischem Boden zeigt. Darin haben sie ja recht, dass der Gnostizismus im Laufe seiner Entwickelung immer griechischer und dadurch auch dem Neuplatonismus immer verwandter wird. Um so beachtenswerter ist aber die Thatsache, dass Plotin in seiner Schrift ad Gnosticos den Gnostizismus, der sich an ihn herandrängte, scharf abgelehnt hat. Er hat ihn geradezu als diametralen Gegensatz zur eigenen Lehre hingestellt, vergl. namentlich ad gnost. 39 ed. Heigl p. 32 *τὰ δὲ παρὰ τῶν ἄλλων ἐναντιώτατα κατεσκευάσθαι διὰ πάντων· οὐδὲν γὰρ ἂν πλέον· οὕτω γὰρ περὶ αὐτῶν λέγειν ἡμῖν ἂν πρέποι.* Durch die ganze Schrift klingt das „Ihr habt einen andern Geist als wir" sehr vernehmlich hindurch; es ist eben der Geist des Orients, der selbst in diesen gräzisierten Gnostikern noch immer stark genug ist, um den Griechen Plotin zurückzustossen.

Auftreten irgend einer grossen geistigen Bewegung, so werden wir immer finden, dass sie nicht plötzlich, gleichsam über Nacht, hereingebrochen ist, sondern dass sie sich seit langer Zeit an vielen Orten zugleich vorbereitet hat. Man erkennt in der vorangehenden Zeit bei genauerem Zusehen eine Menge selbständiger Entwickelungslinien, deren jede einzeln, für sich verfolgt, schon zu jener Wendung zu führen scheint; in Wahrheit tritt dieselbe freilich erst ein, wenn nun eine neue grosse Idee all die verschiedenen Ansätze in eins zusammenfasst und dadurch zum siegreichen Durchbruch bringt. Es ist bei religiösen Erscheinungen nicht anders: selbst eine Bewegung, die von Anfang an so sehr das Werk einer bedeutenden Persönlichkeit ist, wie die Reformation, bahnt sich lange vorher auf allen Gebieten an. Eine vertiefte Frömmigkeit rang nach innerem Frieden und fand ihn nicht mehr in der veräusserlichten Kirche; das Bewusstsein von dem Recht der Individualität war erwacht und wurde von den Humanisten zusammen mit dem Recht der freien Forschung energisch geltend gemacht. Ein kräftiges nationales Gefühl empörte sich gegen die Bevormundung Deutschlands durch Rom; die veränderten sozialen Verhältnisse, vor allem das Aufblühen des Bürgerstandes, verlangten eine neue Schätzung der Arbeit gegenüber dem mittelalterlichen Ideal des beschaulichen Lebens. Aber über alledem lastete wie ein Bann die Stabilität der Kirche mit ihrer tausendjährigen Vergangenheit, — bis Luther auftrat und das grosse Wort sprach von dem in seinem Glauben freien Christenmenschen. Worauf unbewusst die Entwickelung seit lange hinstrebte, das war damit ausgesprochen, nun schlossen sich die verschiedenen Elemente wie von selbst zusammen, und die Reformation begann. — Auch der Gnostizismus macht von diesem Gesetz geschichtlicher Entwickelung keine Ausnahme. Ein Blick auf die Völker, unter denen er auftrat, kann das zeigen. Beispielsweise ist die Anschauung von der absoluten Transscendenz Gottes und der Notwendigkeit von Mittelwesen zwischen ihm und der Schöpfung zur Zeit Christi in der ganzen griechischen Welt verbreitet, ebenso hat sie sich auf jüdischem Gebiet eingebürgert und zwar sowohl bei den hellenistischen, als bei den palästinischen Juden. Und so sind die einzelnen Elemente, die der Gnostizismus dann zusammenfasst, fast alle schon vorhanden, aber eben erst mit dieser Zusammenfassung in ihrer eigentüm-

lichen Art ist der Gnostizismus gegeben. Gewiss ist es nun auch von Interesse, zu untersuchen, wie derselbe in der damaligen Welt vorbereitet war, aber zwischen Vorbereitung und Ursprung ist doch ein Unterschied: die Hauptfrage bleibt die nach der Herkunft der Zentralidee, in der die verschiedenen Fäden zusammenlaufen. Dieselbe kann einem sehr eng umschriebenen Kreise entstammen, sie kann auch in einer einzelnen Person entspringen; sie wird sich dann doch eben als das lösende Wort, das sozusagen in der Luft lag, mit grosser Schnelligkeit verbreiten und mit innerer Notwendigkeit durchsetzen. Die Frage ist nun: Lässt sich im älteren Gnostizismus eine solche Zentralidee nachweisen, und wenn das, woher stammt sie? Nur so speziell gefasst, lässt sich m. E. die Frage nach seinem Ursprung überhaupt stellen; allgemeiner verstanden, ist, wie gesagt, der Gnostizismus in der damaligen Welt überall zu Hause. Ich glaube nun, eine solche „Zentralidee" lässt sich in der That nachweisen, wohl verstanden, für den älteren Gnostizismus; es ist sehr wohl möglich, dass diese Idee dann in der weiteren Entwickelung von ihrer ursprünglichen Stelle verdrängt wird, vielleicht sogar ganz verschwindet. Das würde unser Ergebnis keineswegs unsicher machen oder umstossen, kommen analoge Vorgänge doch oft genug in der Geschichte vor.

Die Untersuchung kann nun zunächst nicht anders geführt werden, als indem wir zusehen, worauf die gnostischen Systeme selbst den grössten Nachdruck legen. Eine nachträgliche Probe, ob wir die Zentrallehre richtig bestimmt haben, finden wir dann darin, ob es uns gelingt, von da aus die innere Einheit der sehr disparaten Elemente, die der Gnostizismus in sich vereinigt, zu erfassen. Über diese Elemente noch einige Worte! Wir finden im Gnostizismus neben einander: eine hochfliegende Spekulation, die sich vermisst, zu den fernsten Fernen der Gottheit vorzudringen, eine dadurch bestimmte, sei es asketische, sei es libertinistische Ethik und eine der Befriedigung des Heilsverlangens dienende Mystagogie auf der einen Seite; eine krasse Magie und allen astrologischen Aberglauben auf der andern Seite. Man hat über der ersten die zweite Seite bisher meist übersehen und wird daher geneigt sein, ihr Vorhandensein oder wenigstens ihre Bedeutung zu leugnen, ich muss daher meine Behauptung in Kürze begründen.

Es ist bekannt, dass Irenäus den ganzen Gnostizismus ableitet von Simon dem Magier.[1]) Demgemäss versäumt er nun nirgends, wo er es kann, die Magie der gnostischen Sekten hervorzuheben, so bei den Simonianern selbst[2]), bei Menander[3]), Basilides[4]), bei den Karpokratianern[5]), natürlich auch bei Markus[6]), den ja schon der „*θεῖος πρεσβύτης*" (I 8, 17 ed. Harv. I p. 155) *ἀστρολογικῆς ἔμπειρε καὶ μαγικῆς τέχνης* angeredet hatte. Um ihrer Tendenz willen könnten diese Angaben des Irenäus als verdächtig erscheinen, aber sie werden durch die Berichte anderer und durch die Überreste der gnostischen Litteratur selbst bestätigt. Tertullian erklärt allgemein de praescr. 43 notata sunt etiam commercia haereticorum cum magis quam pluribus, cum circulatoribus, cum astrologis, cum philosophis curiositati scilicet deditis. Noch weiter geht Celsus, wenn er von den Christen d. h. von den (ophitischen) Gnostikern sagt, Magie sei die Summa ihrer Weisheit.[7]) Im Briefe des Hadrian an Servian heisst es von Alexandria: nemo illic archisynagogus Judaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes. Dass auch hier Gnostiker gemeint seien, ist aus dem Folgenden deutlich, und die

---

1) I 16, 2 Harvey I p. 191. Simon autem Samaritanus, ex quo universae haereses substiterunt.

2) Igitur horum mystici sacerdotes libidinose quidem vivunt, magias autem perficiunt, quemadmodum potest unusquisque eorum. Exorcismis et incantationibus utuntur. Amatoria quoque et agogima et qui dicuntur paredri et oniropompi et quaecumque sunt alia perierga apud eos studiose exercentur (I 16, 3 p. 194).

3) I 17 p. 195. Menander, Samarites genere, qui et ipse ad summum magiae pervenit.

4) I 19, 3 p. 201. Utuntur autem et hi magia et imaginibus et incantationibus et invocationibus et reliqua universa periergia.

5) I 20, 2 p. 206. Artes enim magicas operantur et ipsi et incantationes, philtra quoque et charitesia et paredros et oniropompos et reliquas malignationes (*κακουργήματα*).

6) I 7, 1 p. 114. magicae imposturae peritissimus.

7) Orig. c. Cels. VI 38 Lommatzsch 19 p. 368 *ὑπισχνοῦνται ... μαγικήν τινα γοητείαν καὶ τοῦτ' ἐστιν αὐτοῖς τὸ τῆς σοφίας κεφάλαιον.* vergl. auch VI 39 p. 370: *καὶ τί με δεῖ καταριθμεῖν, ὅσοι καθαρμοὺς ἐδίδαξαν ἢ λυτηρίους ᾠδὰς ἢ ἀποπομπίμους φωνὰς ἢ ἐκτύπους ἢ δαιμονίους σχηματισμοὺς ἐσθήτων ἢ ἀριθμῶν ἢ λίθων ἢ φυτῶν ἢ ῥιζῶν καὶ ὅλως παντοδαπῶν χρημάτων παντοῖα ἀλεξιφάρμακα.*

Stelle verliert nicht an Beweiskraft, wenn der Brief unecht sein sollte. Von den Elkesaiten sagt Hippolyt, der hier Augenzeuge ist: *οὗτοι καὶ μαθηματικοῖς καὶ ἀστρολογικοῖς καὶ μαγικοῖς προσέχουσιν ὡς ἀληθέσι καὶ τούτοις χρώμενοι ταράσσουσι τοὺς ἄφρονας.*[1]) Nichts Anderes als magische Künste sind es auch, was Pistis Sophia p. 277. 279. 281 den Jüngern der Gnosis verheissen wird. In den Schriften der Mandäer endlich finden wir zwar jetzt das Verbot, Zauberei zu treiben[2]); dass es aber nicht immer so gegolten hat, dafür haben wir einen urkundlichen Beweis in der von Pognon veröffentlichten mandäischen Zauberschale[3]), die keineswegs allein dasteht. Aber in die Systeme selbst hinein erstreckt sich der Einfluss der Magie. Origenes, ein gründlicher Kenner sowohl des Gnostizismus als der Magie, behauptet, dass die Ophiten ihre Archontennamen Jaldabaoth, Astaphäus und Horäus aus der Magie entlehnt hätten[4]); eine Aussage, die wir um so weniger zu bezweifeln brauchen, als wir in der That den Jaldabaoth und Astaphäus in den griechischen Zauberpapyri nachweisen können.[5]) Wenn dem so ist, so werden

---

1) Philos. IX 3, 14 ed. Cruice p. 449.

2) Siehe Brandt, Mandäische Religion S. 88.

3) Mémoires de la société de linguistique VIII. 3 Paris 1893. Dass diese Schale in der That nicht nur aus dem mandäischen Sprach-, sondern auch Religionsbereich stammt, zeigt der Schluss ותחיא זאכין „und das Leben siegt", die fast ständige Schlussformel der Abschnitte in den mandäischen heiligen Schriften. Pognon selbst erwähnt noch zwei weitere Schalen mit mandäischer Inschrift als in seinem Besitz befindlich, und auch das Berliner Museum besitzt deren.

4) contra Cels. VI 32 L. 19 p. 361 s. *Χρὴ μέντοι εἰδέναι, ὅτι οἱ ταῦτα συνταξάμενοι οὔτε τὰ μαγείας νοήσαντες οὔτε τὰ τῶν θείων γραφῶν διακρίναντες πάντ' ἔφυραν· ἀπὸ μὲν μαγείας τὸν Ἰαλδαβαὼθ καὶ τὸν Ἀσταφαιὸν καὶ τὸν Ὡραῖον· ἀπὸ δὲ τῶν Ἑβραίων γραφῶν τὸν Ἰάω Ἰὰ παρ' Ἑβραίοις ὀνομαζόμενον καὶ τὸν Σαβαὼθ καὶ τὸν Ἀδωναῖον καὶ τὸν Ἐλωαῖον.*

5) Astaphäus: Leemans pap. graeci musei Lugd. Bat. II p. 31, 8 *τὸν Ἀσταφαιόν*, in einer Aufzählung von Gottesnamen neben *Ἰάω, Σαβαώθ, Ἀδωναΐ, Αἰλωεί̈ν* und vielen andern, vielleicht auch L. 23, 11 *Ἀστραφαὶ Ἰαστραφαί*. Jaldabaoth finden wir zwar nicht in dem mehrfach vorkommenden *Ἀλδαβαείμ*, dessen Name auch durch Gemmeninschriften gesichert ist; wohl aber in dem *κύριε θεὲ θεῶν Ἰαλδαζαώ* (Wessely in Denkschrift d. kais. Ak. d. Wiss. Wien 1888 phil.-hist. Kl. Bd. 36 S. 74, 1195), dessen Name in der Form *Ἀλδαζαώ* auch L. 157, 23 und in der Form *Ἀλθαβώτ* in dem koptischen Stück W 45, 14 vorkommt.

wir auch nicht länger Bedenken tragen, den Abrasax der Basilidianer für eine Entlehnung aus der Magie zu halten, wo er so zahllose Male vorkommt; im System ist ja die Entstehung des Namens durch nichts motiviert. Sogar bei den Valentinianern finden wir mitten in der Schilderung des Pleroma eine Stelle, die sich nur durch Zurückgehen auf die Magie erklärt: Achamoth, von Sehnsucht nach dem Christus ergriffen, will ihm nacheilen, aber an der Grenze des Pleroma tritt ihr Horos entgegen und scheucht sie zurück mit dem Zuruf *Ἰάω* — quasi porro Quirites! aut fidem Caesaris! fügt Tertullian (adv. Val. 14) erklärend hinzu — „daher ist der Name *Ἰάω* entstanden" heisst es weiter[1]) oder, wie Tertullian sagt, inde invenitur Iao in scripturis. In welchen Schriften? Gewiss nicht in der Heiligen Schrift, da die LXX den Namen garnicht enthält, vermutlich aber doch eben in den Schriften, die den Namen Iao als wirkungskräftige Abwehr kennen, d. h. in Zauberbüchern. Nun vergleiche man hierzu die Stelle in der *κοσμοποιΐα* des Leydener Zauberkodex W: beim

Das Verhältnis dieser Zauberbücher zum Gnostizismus bedarf einer neuen Untersuchung. Die bisherigen Bearbeiter nehmen als selbstverständlich an, dass die Abhängigkeit auf der Seite der Papyri liege, und bestimmen danach deren Abfassungszeit. Da die einzelnen Stücke dieser Konglomerate von magischen Rezepten aus verschiedener Zeit stammen mögen, so ist natürlich die Möglichkeit, vielleicht sogar Wahrscheinlichkeit einer Herübernahme auch gnostischer Elemente nicht zu leugnen. Doch lässt es sich meines Erachtens aus inneren Gründen gewiss machen, dass der grossen Hauptmasse des in diesen Codices enthaltenen Stoffes, wenn nicht ein zeitliches, so doch wenigstens ein sachliches Prius vor dem Gnostizismus zukommt. Wären die zahllosen Anklänge an den Gnostizismus, die wir hier finden, alle aus diesem entlehnt, so ist nicht einzusehen, warum fast nichts Christliches darunter vorkommt — der Name Jesu begegnet uns überhaupt nur dreimal L. 23, 17. W. 75, 1233. 120, 3020 —, dafür aber um so mehr Jüdisches. Auch lässt es sich gerade an einer Reihe von Worten, die diese magischen Texte mit dem Gnostizismus gemein haben, wie *αἰών*, *βυθός*, *Αβρασάξ* u. a., zeigen, dass sie in jenen einen ursprünglicheren Sinn gewahrt haben. Die Abraxasgemmen, die mit diesen Texten untrennbar zusammengehören, würden demnach definitiv den Gnostikern abzusprechen und der Magie zuzuweisen sein. Die Frage nach ihrer Herkunft verliert freilich an Bedeutung, wenn, wie wir sehen, die Gnostiker gleichfalls Magie im ausgedehntesten Umfange getrieben haben; nur sollte man aufhören, die Geheimnisse der gnostischen Gotteslehre in diese ganz anderen Zwecken dienenden Amulette hineinzudeuten.

1) Ir. I 1, 17 p. 33.

Erscheinen des Pythischen Drachen *ἐκύρτανεν ἡ γῆ καὶ ὑφώθη πολύ· ὁ δὲ πόλος ηὐστάθησεν καὶ μέλλων συνέργεσθαι· ὁ δὲ θεὸς ἔφη Ἰάω καὶ πάντα ἐστάθη* (L. 123, 113ff), und man wird nicht zweifeln, wie die Valentinianer zu diesem *Ἰάω* gekommen sind.[1]) Ein letztes Beispiel mag die Reihe schliessen: im IV. Buch der Pistis Sophia haben wir die Schilderung eines hochfeierlichen Aktes: Jesus steht am Altar, um ihn herum seine Jünger in weissen Gewändern, eine grosse Offenbarung bereitet sich vor. Da ruft Jesus seinen Gott an: „Erhöre mich, mein Vater, du Vater aller Vaterschaft, du unendliches Licht“[2]) und nun bricht er — nicht, wie Harnack wollte[3]), in Zungenreden, sondern in sinnlose Zauberworte aus: *αειουω· ιαω· αωι· ωια· ψινωθερ· θερνωψ· νωψιτερ· ζαγουρη· παγουρη· νεθμομαωθ· νεψιομαωθ· μαραχαχθα· θωβαραββαν· θαρναχαχαν· ζοροκοθορα· ιεου· σαβαωθ*, wie wir sie gleichlautend oder ähnlich in den magischen Texten massenhaft finden.[4]) Nach alledem ist es keineswegs zulässig, in der Magie der Gnostiker weiter nichts als die ausgeartete Form zu sehen, in der das gemeine Volk sich den Gnostizismus mundgerecht machte. Wenn sie an so wichtigen Stellen sich hervordrängen konnte, so muss sie durch die Grundgedanken selbst irgendwie gedeckt sein.

Die gnostische Astrologie ist vielfach schon durch die oben angeführten Stellen mitbezeugt, wir erinnern hier nur noch an den breiten Raum, den in der Pistis Sophia die astrologischen Ausführungen einnehmen; an die seltsamen Phantasien der Peraten über die Sternbilder (Philos. V 2, 16 p. 203) und an Bardesanes, dessen Gnostizismus ja abgesehen von einer massvoll aus-

1) Erinnert sei hier auch an das *Ἰάω*, das die Abraxasgestalt vieler Gemmen auf dem abwehrend vorgestreckten Schilde trägt.

2) Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache (T. u. U. VIII, 1, 2) S. 334.

3) T. u. U. VII, 2 S. 86 ff.

4) Der Gottesname bestehend aus den 7 Vokalen z. B. L. 85, 36. 115, 32. 31, 21. W. 57, 487. 68, 963. 120, 3012 u. s. w. *ιαω αωι ωια* und weitere Variationen W. 70, 1040ff. 129, 91. *πατουρη ζαγουρη* W. 139, 494 vergl. L. 153, 13. 87, 36. 93, 20. *νεθμομαω* W. 144, 153. L. 155, 12. *μαραχαχθα* L. 155, 13. *θωβαρραβαν* L. 155, 15. *ζοροκοθορα* L. 155, 13. Auch Worte wie *βαινχωωχ, αβεραμενθωου, ακραμμαχαμαρει, μασκελλι* treffen wir hier, wie dort, und wer suchen wollte, könnte wohl noch viel mehr solcher Übereinstimmungen auftreiben.

UNIV

gebildeten Äonenlehre fast nur in seinem astrologischen Determinismus besteht.[1]) Die Mandäer haben ihre astrologische Weisheit in dem Asfar malwâšê, dem „Buch der Zodiakalzeichen"[2]) niedergelegt.

Wo finden wir nun das innere Band für all diese verschiedenen Bestandteile? welches ist der Mittelpunkt, von dem aus der alte Gnostizismus oder diejenigen seiner Gestaltungen, die ihm am nächsten blieben, zu verstehen sind?

I.

1. Wir gehen am besten von einem authentischen Dokument der Gnostiker aus, das uns selbst sagt, was γνῶσις ist, von dem Naassenerhymnus.[3]) Derselbe wurde zwar in den Kreisen einer

1) Siehe Hilgenfeld, Bardesanes. Leipzig 1864.

2) Siehe Nöldeke, Mandäische Grammatik S. XXIV.

3) Die Echtheit dieses Hymnus hat auch Stähelin (Die gnostischen Quellen Hippolyts T. u. U. VI, 3) nicht anzuzweifeln gewagt (vergl. S. 89). Im übrigen haben mich seine Ausführungen nicht überzeugen können, dass jene gnostischen Quellenschriften Hippolyts aus der Hand eines geschickten Fälschers hervorgegangen seien. Ihr Abweichen von den sonst erhaltenen Angaben beweist nicht gegen, sondern für ihre Echtheit; wo fänden wir auch zwei Berichte über dieselbe gnostische Sekte, die unter sich übereinstimmten, vorausgesetzt, dass nicht der eine den andern ausgeschrieben hat? Und um die zahlreichen Berührungen jener gnostischen Schriften untereinander zu erklären, dazu bedarf es nicht der Annahme eines Fälschers, der gewiss der geistreichste Mann seines Jahrhunderts hätte sein müssen, um 7 (oder 8) verschiedene Systeme aufstellen zu können, darunter so bedeutende, wie das basilidianische und das der ἀπόφασις μεγάλη. Ja, damit nicht genug! Auch eine katholische Schrift hätte jener Fälscher fabriziert und dem Hippolyt in die Hände gespielt; denn die katholisch-christliche Ausdeutung der Sternbilder, über die Phil. IV 6, 2—4 berichtet wird, ist mit der der Peraten (V 2, 16) mindestens ebenso auffällig verwandt, wie irgendwelche Stellen sonst, die Stähelin geltend gemacht hat. Ist es denn so unglaublich, dass diese kleinen Sekten vielfach ihre Offenbarungs- und Erbauungsbücher ausgetauscht und herüber und hinüber von einander abgeschrieben haben? Bei Justin wird ausdrücklich bemerkt (Phil. V 4, 23), er mache Gebrauch von παραπεποιημένοις βιβλίοις κατά τι παρεμφαίνουσι ταῖς προειρημέναις αἱρέσεσιν, und bei den Naassenern finden wir ein direktes Citat aus der ἀπόφασις μεγάλη (V 1, 9 vergl. VI 1, 9). Wir betrachten daher die Berichte Hippolyts als eine durchaus zuverlässige Quelle, aber allerdings — das geht aus Stähelins Nachweisen hervor — für gnostische Richtungen, die bereits der inneren Zersetzung verfallen sind.

selbst schon jüngeren Sekte gebraucht, ist aber doch offenbar älter als seine Umgebung. Hier giebt nun Jesus selbst als den Zweck seiner Sendung an[1]):

σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι
αἰῶνας ὅλους διοδεύσω,
μυστήρια πάντα διανοίξω,
μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείξω
καὶ τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ
γνῶσιν καλέσας παραδώσω.

Da hören wir ja, was der Inhalt der Gnosis ist: „die verborgenen Geheimnisse des heiligen Weges". Aber woran haben wir zu denken bei dem „heiligen Weg"? Vielleicht hilft uns der Zusammenhang des Hymnus auf die rechte Spur: er schildert das traurige Loos des Menschen, der in einem „Labyrinth von Übeln" hoffnungslos umherirrt, „zu entfliehen trachtet dem bitteren Chaos und nicht weiss, wie er entrinnen soll".[2]) Da erbarmt sich Jesus seiner:

τούτου με χάριν πέμψον, πάτερ,
σφραγῖδας ἔχων κτἑ.

Also die Gnosis, das ist das erste wichtige Ergebnis, hat einen praktischen Zweck, die Erlösung des Menschen, sie will ihm den Weg zeigen, auf dem er entrinnen kann. Der Wortlaut legt es nun nahe, dass diese ἁγία ὁδός identisch ist mit der ὁδός, die von Jesus ausgesagt wird (αἰῶνας ὅλους διοδεύσω). Demnach bahnt der Erlöser, herabsteigend durch die Äonengebiete, dem Menschen den Weg, auf dem dieser emporsteigen soll, um dem kreatürlichen Verderben zu entfliehen. Damit er das könne, enthüllt ihm Jesus die Geheimnisse dieses heiligen Weges, er lehrt ihn auch die Gestalten der Götter d. h. der Äonen, durch deren Reiche es hindurchgeht, erkennen, und dieses Wissen ist die Gnosis. Ein Vers bedarf noch der Erklärung: σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι. Halten wir uns einfach an den Sprachgebrauch der Gnostiker, so sind die σφραγῖδες weiter nichts als die Sakramente. Ihre Kenntnis übermittelt Jesus den Seinen, um sie auch dadurch zum Emporsteigen über die Äonen zu be-

1) Phil. V 1, 10 p. 184.

2) ζητεῖ δὲ φυγεῖν τὸ πικρὸν χάος
καὶ οὐκ οἶδε, πῶς διελεύσεται.

fähigen. Fassen wir zusammen, so ist für den naassenischen Dichter γνῶσις die Kenntnis des Weges, der aus dem kreatürlichen Elend zu dem höchsten Gott emporführt, der Äonen, welche dabei zu durchwandern sind, und der Sakramente, welche zu dieser Wanderung befähigen.[1])

Lässt die Kürze des Hymnus hier noch manche Frage offen, so erhalten wir nun die vollste Auskunft über diese Lehre vom Aufstieg der Seelen in dem kostbaren Bericht des Origenes über die Ophiten contra Cels. VI 31. Danach hat die Seele — der Gestorbenen, doch wird dies nicht ausdrücklich gesagt — den „Zaun der Bosheit, die in Ewigkeit gebundenen Thore der Archonten" zu durchlaufen. Sieben Thore sind es, an jedem Thor wehrt ein Archont der Seele den Eintritt in sein Reich (ἐξουσία, ἀρχή), jedem hat sie eine besondere Formel zu sagen, darauf öffnet sich das Thor, und sie zieht weiter zum nächsten. So kommt sie ungefährdet der Reihe nach vorbei an Ἰαλδαβαώθ, Ἰάω, Σαβαώθ, Ἀδωναῖος[2]), Ἀσταφαιός, Ἀλωαιός, Ὡραῖος und gelangt zur Ὀγδοάς und damit an den Ort der Ruhe. Die Formeln giebt uns Origenes an, ihr Wortlaut, von späteren Abschreibern nicht verstanden und daher mehrfach verstümmelt, ist in jedem Fall ein anderer, aber der Gedankengang immer der gleiche; als Beispiel stehe die Anrede an Jaldabaoth: σὺ δὲ μετὰ πεποιθήσεως πρῶτε καὶ ἕβδομε γεγονὼς κρατεῖν Ἰαλδαβαὼθ ἄρχων· λόγος ὑπάρχων νοὸς εἰλικρινοῦς, ἔργον τέλειον υἱῷ καὶ πατρὶ, χαρακτῆρι τύπου ζωῆς σύμβολον ἐπιφέρων ἣν ἔκλεισας αἰῶνι σῷ πύλην κόσμῳ ἀνοίξας παροδεύω τὴν σὴν ἐλεύθερος πάλιν ἐξουσίαν. ἡ χάρις συνέστω μοι, ναὶ πάτερ, συνέστω. Die Anrufung der χάρις bildet den ständig wieder-

1) Kessler (Über Gnosis und altbabylonische Religion: Verh. d. V. Orient.-Kongr. II, 1 Berlin 1882) S. 299 findet in den oben besprochenen Versen, verleitet durch ein Missverständnis der Worte ζητεῖ δὲ φυγεῖν τὸ πικρὸν χάος, eine Schilderung des Kampfes Christi mit dem Chaos, was dann freilich eine frappante Parallele zu dem Kampf Marduks mit der Tiamat böte. Durch die richtige Deutung wird diese Beziehung unmöglich.

2) Ἀδωναῖος und die an ihn gerichtete Formel ist in unserm Text ausgefallen, er geht vom fünften sofort zum dritten Thor über; dass aber Ἀδωναῖος der fehlende Äon ist, beweist die gleich darauf (c. Cels. VI 32 L. 19 p. 361 s) folgende Aufzählung Ἰαλδαβαώθ, Ἀσταφαιόν, Ὡραῖον, Ἰάω, Σαβαώθ, Ἀδωναῖον, Ἐλωαῖον.

kehrenden Schluss. Daneben aber verlässt sich die Seele vor allem auf ihr *σύμβολον*, es ist der Zauberschlüssel, vor dem die Thür sich öffnet, der Freipass, gegen den der Thürhüter machtlos ist. So heisst es auch in der Formel für Sabaoth: *πάρες με σύμβολον ὁρῶν σῆς τέχνης ἀνεπίληπτον εἰκόνι τύπου τετηρημένον*, für Astaphäus: *ἕνα βλέπων μύστην πάρες με παρθένου πνεύματι κεκαθαρμένον ὁρῶν οὐσίαν κόσμου*, für Eloäus *πάρες με τῆς σῆς μητρὸς φέροντά σοι σύμβολον χάριν κρυπτομένην δυνάμεσιν ἐξουσιῶν*, für Horäus *πάρες με σῆς ὁρῶν δυνάμεως σύμβολον καταλυθὲν τύπῳ ζωῆς ξύλου*. Mit diesen aus der Mysteriensprache entnommenen Bezeichnungen soll unzweifelhaft hingewiesen werden auf den Besitz der Sakramente, deren enge Beziehung zur Auffahrt der Seele also auch hier deutlich hervortritt. Seine Gnosis beweist der Gnostiker, indem er den Äonen ihre Namen nennt, ihre Macht und die Grenzen ihrer Macht [1]) kennzeichnet und sich im Besitz eines höheren Beistandes weiss, eben jener „Symbola", die von der *μήτηρ* oder *παρθένος* d. h. der Sophia resp. von dem *υἱὸς καὶ πατήρ* stammen. Um die Bedeutung dieser Formeln für das gnostische Bewusstsein nicht zu unterschätzen, muss man sich erinnern, dass Origenes sie aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem „Diagramm" der Ophiten entnommen hat, also aus einem kurzen, zum grossen Teil wohl zeichnerisch gegebenen Aufriss ihres ganzen Systems. Sie haben es doch für nötig gehalten, auch da jene Sprüche in ihrem vollen Wortlaut anzugeben, eben weil er ihnen so wichtig war. Die Archonten werden betrachtet als Weltherrscher [2]), aber, wie die ihnen beigelegten Epitheta zeigen, nicht eigentlich als böse, sondern nur untergeordnete Mächte, über die der Mensch sich erheben muss, weil seine adlige Natur nur dem Grössten zu dienen verlangt. Noch aber tritt eine ursprünglichere Bedeutung der sieben Archonten an verschiedenen Stellen hervor. Von Jaldabaoth wird ausdrücklich gesagt: *φασὶ δὲ τῷ λεοντοειδεῖ ἄρχοντι συμπαθεῖν ἄστρον τὸν Φαίνοντα*, also Jaldabaoth ist der Saturn; Iao wird durch die Epitheta *νυκτιφαής* und *δέσποτα θανάτου*

1) Vergl. z. B. *πέμπτης ἐξουσίας ἄρχων, δυνάστα Σαβαώθ, προήγορε νόμου τῆς σῆς κτίσεως χάριτι λυομένης πεντάδι δυνατωτέρᾳ πάρες με κτὲ.*

2) *Ἰαλδαβαὼθ πρῶτε καὶ ἑβδομε γεγονὼς κρατεῖν. Ἰάω δέσποτα θανάτου. Ἀσταφαιὲ δέσποτα πρώτης ὕδατος ἀρχῆς. Σαβαὼθ προήγορε νόμου τῆς σῆς κτίσεως.*

ziemlich deutlich als Mond bezeichnet.[1]) Als die sieben Planeten also sind die Archonten die Weltherrscher, und die Befreiung von ihnen ist zugleich die Erlösung aus dem Zwang der planetarischen Schicksalsmächte. Von hier aus fällt auf diese ganze Lehre ein neues Licht, sie ist ein Protest des seiner sittlichen Freiheit sich bewusst werdenden Menschengeistes gegen den astrologischen Determinismus und setzt darum für ihr Entstehen ein religiöses Allgemeinbewusstsein voraus, in dem der letztere die unbestrittene Herrschaft hatte. Achten wir schliesslich noch auf die Reihenfolge der Namen, so ergiebt sich die seltsame Thatsache, dass zur Schilderung des Aufsteigens der Seelen nicht von unten, sondern vielmehr von oben angefangen und dann nach unten fortgeschritten wird. Zuerst werden die Worte angeführt, die zu sprechen sind: *μετὰ τὸ διελθεῖν ὃν ὀνομάζουσι φραγμὸν κακίας, πύλας ἀρχόντων αἰῶνι δεδεμένας.* „Und", heisst es, „sie sagen, dass damit die *Ὀγδοάς* ihren Anfang nimmt." Dann folgt die Anrede an den *πρῶτος καὶ ἕβδομος Ἰαλδαβαώθ*, dann die an den *δεύτερος Ἰάω*, weiter an die Archonten des 5ten, 3ten, 2ten, 1ten Thores. Diese verkehrte Reihenfolge[2]) erklärt sich nur so, dass hier ursprünglich nicht die *ἄνοδος* der Seelen, sondern die *κάθοδος* des Erlösers beschrieben sein sollte, allerdings aber zu dem Zweck, damit nun die Gnostiker in umgekehrter Reihenfolge seinen Weg wiederholten.

Wir haben uns bisher nur an die Nachrichten gehalten, die Origenes giebt in dem Bestreben, seinen Gegner durch den Beweis noch grösserer Kenntnisse von diesen Dingen zu übertrumpfen. Aber auch Celsus selbst kannte eine „christliche" Lehre von „sieben Himmeln" (VI 21 L. 19 p. 334) und von den

1) Vergl. v. Baudissin, Studien zur semitisch. Religionsgesch. I S. 240ff. Zu beachten ist, dass bei den Mandäern Ṣauriel, der Name des Todesengels, auch als ein Zuname des Mondes gebraucht wird (G. r. 51, 5 „Sîn, des Name Sîra [= Mond] und Ṣauriel ist"). Von denselben wird G. r. 23, 15 אדונאי als Beiname der Sonne bezeichnet. In dem ersten Berliner Zauberkodex (hrsg. v. Parthey in Abh. d. Akad. d. Wiss. Berlin 1865) S. 129, 311 erscheint auch *Ἐλωαῖος* als Planetengott: *ὁρκίζω δίνοντα καὶ ἀντέλλοντα Ἐλωαῖον.*

2) Aus dem Bestreben, jenen Widerspruch zu beseitigen, stammt die doppelte Zählung bei *Ἰαλδαβαώθ* (und bei *Ἰάω*), sie ist aber dann nicht weitergeführt.

„göttlichen Thürhütern, deren Namen die Unseligen mit saurer Mühe auswendig lernen“: *ταῦτα λέγει πρὸς ἡμᾶς οὐ προσόντα ἡμῖν, δῆλον ἐκ τοῦ· διὰ τὴν μὲν δὴ τοιάνδε ἀπάτην καὶ τοὺς θαυμαστοὺς ἐκείνους συμβούλους καὶ τὰ δαιμόνια ῥήματα τὰ πρὸς τὸν λέοντα καὶ τὸν ἀμφίβιον καὶ τὸν ὀνοειδῆ καὶ τοὺς ἄλλους καὶ τοὺς θεσπεσίους θυρωρούς, ὧν τὰ ὀνόματα ἀθλίως ἐκμανθάνοντες οἱ δυστηνοὶ κακῶς δαιμονᾶτε καὶ ἀνασκολοπίζεσθε· καὶ οὐκ οἶδέ γε, ὅτι οὐδεὶς τῶν τὸν λεοντοειδῆ καὶ τὸν ὀνοειδῆ καὶ τὸν ἀμφίβιον νομιζόντων εἶναι θυρωροὺς τῆς ἀνόδου ἕως θανάτου ἵσταται κἂν ὑπὲρ τῆς φαινομένης αὐτῷ ἀληθείας* (VII 40 L. 20 p. 62). Dass die Namen der *θυρωροί* auswendig zu lernen sind, ist eine beachtenswerte Thatsache, sie beweist, dass schon die blosse Kenntnis dieser Namen als ein wertvolles Stück *γνῶσις* gilt. Die Erwähnung des *λεοντοειδής*, *ὀνοειδής* und *ἀμφίβιος* bezieht sich zurück auf eine Liste von 7 *ἄρχοντες δαίμονες*, die Celsus nach Lehren der Ophiten mitteilt (VI 30 p. 353). Dieselben sollen der Reihe nach die Gestalten eines Löwen, Stieres, Drachen, Adlers, Bären, Hundes und Esels haben. Ihre Namen fügt Origenes auf Grund des in seinen Händen befindlichen Diagramms der Ophiten hinzu: *Μιχαήλ, Σουριήλ, Ῥαφαήλ, Γαβριήλ, Θαυθαβαώθ, Ἐρατραώθ, Θαρθαραώθ* oder *Ὀνοήλ*, für den letzten giebt auch Celsus selbst den Namen an: *Ὀνοήλ* oder *Θαφαβαώθ*. Origenes in den oben citierten Worten identifiziert diese Sieben mit den *θυρωροί;* die Bezeichnung als *ἑπτὰ ἄρχοντες δαίμονες* scheint ihm Recht zu geben, und da auch VI 31 p. 357 *Ἰαλδαβαώθ ὁ λεοντοειδής* genannt wird, so haben wir also hier noch eine zweite Liste der ophitischen Archontennamen anzunehmen.[1])

---

1) Nicht der bösen Geister des Ophiomorphos, wie Matter auf Grund von Ir. I 28, 5 p. 236 wollte. *Μιχαὴλ Σουριὴλ Ῥαφαὴλ Γαβριὴλ* sind natürlich die bekannten Engelnamen, die ähnlich auch in den Zaubertexten öfter zusammengestellt werden, z. B. W. 144, 147 ff.

ἐνεύχομαί σοι κατὰ [τοῦ
Ἰάω θεοῦ, [Σαβα]ὼθ θεοῦ, Ἀδωναὶ θεοῦ, Μιχαὴλ θεοῦ Σουρ[ιὴλ θ]εοῦ, Γαβριὴλ θεοῦ, Ῥα[φ]αὴλ θεοῦ,
Ἀβρασὰξ [θεοῦ Ἀβλαν]αθαναλβα ἀκραμμαχαμαρι θεοῦ.

W. 90, 1814 ff. *Θουριὴλ· Μιχαὴλ· Γαβριὴλ· Οὐριὴλ· Μισαὴλ· Ἰρραὴλ· Ἰστραὴλ.* auch auf Abraxasgemmen z. B. Matter hist. d. Gnost. pl. VI, 7 u. 8 *Μιχαὴλ Γαβριὴλ Οὐριὴλ Ῥαφαὴλ Ἀναναὴλ Προσορᾳὴλ Ὑαβσαή(λ).* Die seltsame

Die „δαιμόνια ῥήματα", die an jene Gestalten zu richten sind, erkennen wir eben in den von Origenes mitgeteilten Formeln wieder. Auch Ausführungen darüber, wie der Erlöser erstmalig bei seinem Herabkommen jenen Weg durchlaufen, kannte Celsus: VI 34 (p. 363) καὶ κάθοδον αὖθις στενὴν καὶ αὐτομάτως ἀνοιγομένας πύλας. Dass derartige Schilderungen keineswegs Ausmalungen waren, in denen sich eine müssige Phantasie gefiel, sondern dass sie für die Gnostiker unmittelbar praktischen Wert hatten, haben wir schon oben gesehen.

Die Angaben des Celsus, die wir somit im vollen Einklang mit denen des Origenes finden, bestätigen uns, dass die Ophiten bei ihrem ersten Auftauchen in der zeitgenössischen Litteratur schon eine ausgebildete Lehre besessen haben von einer überhimmlischen Gotteswelt, der die Seele zuwandern soll, von dem Erlöser, der als Bote aus dieser Welt herabgestiegen ist, um den Weg zu ihr zu öffnen und kennen zu lehren, von den 7 Archonten, die sich der Seele hindernd in den Weg stellen, und von der Gnosis (Kenntnis der höheren Welt, Kenntnis der Archonten, Kenntnis der heiligen Formeln, Kenntnis und Besitz der Sakramente), kraft der sie überwunden werden. In dieser Zusammenfassung, das zeigt der Naassenerhymnus, stellt sich den Gnostikern selbst ihr höheres Wissen dar. Noch erkennbar, aber schon im Verblassen ist das Bewusstsein davon, dass die Archonten die Planetengötter sind; beachtenswert ist, dass in der Anrede an Sabaoth προήγορε νόμου τῆς σῆς κτίσεως χάριτι λυομένης bereits der Gegensatz von Gesetz und Gnade eintritt: an Stelle der Erlösung vom Zwang der Gestirne schiebt sich die Erlösung von dem Zwang des Gesetzes. Dass die jüdischen Gottesnamen, die den Archonten beigelegt sind, diesen Vorgang begünstigen mussten, liegt auf der Hand.

Namensform Ὀνοήλ hängt natürlich zusammen mit dem Charakter des dadurch bezeichneten eselsköpfigen Archon, ist aber gewiss aus einem ähnlichklingenden hebräischen Namen verderbt, etwa עניאל, vergl. Stübe, Jüd.-bab. Zaubertexte S. 26 Z. 57 f. „Gabriel und Michael und Raphael und ʿAniel, welche hinter den Rädern der Sonne stehen." Bei den übrigen Namen wird man am besten thun, sich jedes Deutungsversuches zu enthalten. Die Erklärung von Θανθαβαώθ aus Ταυθέ (= bab. tamtu Meer, Chaos Damasc. de pr. princ. 125 Ruelle I p. 321) und בהות (Baudissin Studien I S. 195) ist noch unsicherer als die herkömmliche Deutung von Jaldabaoth (ילדא בהות).

Nachdem wir diese Lehre als Ganzes kennen gelernt haben wird es uns nun leicht werden, ihre zerstreuten Trümmer in den unvollständigen Berichten der Häresimachen aufzufinden und wieder zusammenzusetzen.

Bei den Ophiten des Irenäus treffen wir dieselben 7 Archonten an, sogar die Reihenfolge ist dieselbe, nur Astaphäus ist an die letzte Stelle gerückt.[1]) Sie bilden zusammen die ἑβδομάς, über ihnen thront ihre Mutter, die Sophia, in der ὀγδοάς.[2]) Dass sie die sieben Planeten sind, ist noch nicht vergessen;[3]) doch tritt diese ihre Bedeutung ganz zurück hinter den Ausführungen über ihre Thätigkeit im Alten Testament, wobei Jaldabaoth im spezifischen Sinne als Gott der Juden erscheint. Von dem Aufsteigen der Seelen hören wir nichts, Irenäus hat nur Interesse für das „System" dieser Gnostiker. Gleichwohl lässt sich das Vorhandensein jener Lehre auch hier erschliessen. Schon dass die Archonten als primus, secundus, tertius u. s. w. gezählt werden, also eine Reihe bilden, in der jeder seine ganz bestimmte Stelle hat, erklärt sich aus jenem praktischen Interesse, denn in dieser Ordnung musste man eben ihre Thore durchlaufen. Daher wird auch ausdrücklich hervorgehoben: in dieser Reihenfolge sitzen sie im Himmel. I 28, 3 p. 230 s. hos autem coelos et areothas et virtutes et angelos et conditores subiiciunt (ὑποτίθενται?) per ordinem sedentes in coelo secundum generationem ipsorum non apparentes regere quoque coelestia et terrestria. Wir sehen zugleich, dass die Vorstellung von sieben Himmeln nicht notwendig mit dieser Lehre von den 7 Archontenreichen verbunden ist:[4]) hier befinden sich alle sieben in dem einen sichtbaren Himmel. Wenn sie daneben auch selbst coeli genannt werden, so ist dies im übertragenen Sinne gemeint und wird daher als Synonym von areothae [5]),

---

1) Ir. I 28, 3 p. 230.

2) I 28, 2 p. 230. Sic quoque hebdomas perfecta est apud eos octavum matre habente locum.

3) I 28, 5 p. 236. sanctam autem hebdomadem septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt.

4) Die Ophiten des Origenes scheinen die Archonten als Wächter der 7 Paradiesesthore gedacht zu haben, vergl. c. Cels. VI 33 L. 19 p. 362 s.

5) Das heisst gewiss nicht ἀρεταί, was ja gar nicht passt als Name feindlicher Archonten, sondern aram. ארעתא „Erden"; man denke an die

Kräfte (*δυνάμεις*), Engel und Schöpfer gebraucht. Wenn dann endlich von Christus gesagt wird: descendisse autem eum per septem coelos assimilatum filiis eorum dicunt et sensim eorum evacuasse virtutem (I 28, 6 p. 238), so wissen wir ja, was für die Ophiten selbst in diesem Satze lag.

Viel jünger als diese Ophiten sind offenbar die Barbelognostiker, deren völlig gräzisierte Lehre Irenäus darstellt. Von den 7 Archonten ist hier nur einer, Proarchon, geblieben, die übrigen sind durch hypostasierte Begriffe ersetzt, nämlich *ἀνθαδία, κακία, ζῆλος, φθόνος, ἐριννύς, ἐπιθυμία.* Das Einzige, was noch an die alte Lehre erinnert, ist der Name octonatio (= *ὀγδοάς*) für Sophia.[1])

Ähnlich steht es nun mit den ophitischen Richtungen des Hippolyt: den Naassenern, Peraten, Sethianern und Justin. In diesen Systemen eines verwaschenen griechischen Pantheismus ist für die Gestalten jener Lehre kein Raum mehr. Doch finden wir bei den Naassenern noch einige versprengte Bruchstücke von ihr, die, in ihrem nunmehrigen Zusammenhang völlig unmotiviert, sich eben nur als die Reste einer zugrundeliegenden älteren Anschauungsweise resp. des mit dem Inhalt jener naassenischen Schrift nicht ohne weiteres zu identifizierenden gnostischen Gemeindebewusstseins verstehen lassen. Gelegentlich hören wir, dass die Menschenseelen in den Erdenleib verstossen sind *ἵνα δουλεύσωσι τῷ ταύτης τῆς κτίσεως δημιουργῷ Ἠσαλδαίῳ, θεῷ πυρίνῳ, ἀριθμὸν τετάρτῳ.* Den Namen haben wir bisher unter den Archonten nicht gehabt, doch passt er zu den übrigen: es ist abermals ein alttestamentlicher Gottesname.[2]) Beachtung verdient, dass auch hier durch die Zählung (*τέταρτος*)

„Lichterde" der Manichäer und Mandäer (bei letzteren wird auch „Erden" ארקא als Bezeichnung für Lichtwesen gebraucht, vergl. Brandt Mand. Rel. S 42) und die *καινὴ γῆ* der Gnostiker Plotins. Ursprung aus einer semitischen Sprache verraten auch die Formeln des Diagramms durch ihre Ausdrucksweise.

1) Doch ist zu bedenken, dass der Bericht des Irenäus mitten in seiner Darstellung des Systems abbricht. Hätten wir die gnostische Schrift, die er dabei zur Hälfte exzerpiert hat (vergl. Schmidt, Gnost. Schriften in kopt. Spr. S. 656 f.), so würden sich vielleicht doch wenigstens noch Anklänge an diese Lehre finden.

2) שדי אל. V 1, 7 Cruice p. 153.

eine bestimmte Reihe von Archonten angedeutet ist. Darauf weist auch die Stelle V 1, 8 p. 159 *τὸ δὲ οὐδὲν, ὃ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν, ὁ κόσμος ἰδικός ἐστιν· γέγονε γὰρ χωρὶς αὐτοῦ ὑπὸ τρίτου καὶ τετάρτου.* Diese Archonten, deren Siebenzahl wir demnach auch hier wohl als vorhanden ansehen dürfen, sind also die Weltschöpfer und zugleich die harten Weltherren, aus deren Knechtschaft der Mensch erlöst werden muss. Die Erlösung, zu der nur die Gnostiker gelangen, wird auch hier vorgestellt als das Emporsteigen durch eine Reihe von Thoren: V 1, 8 p. 168 *καρποὶ γὰρ οὗτοί φασιν εἶσι μόνοι οἱ λογικοί. οἱ ζῶντες ἄνθρωποι, οἱ διὰ τῆς πύλης εἰσερχόμενοι τῆς τρίτης.*[1]) Weshalb gerade das dritte Thor hier genannt wird, ist aus den sonstigen Andeutungen nicht klar; als das oberste kann es nicht wohl gemeint sein, da ja darüber mindestens noch der *ἀριθμὸν τέταρτος*, der „feurige Gott" Esaldaios bliebe, so dass die Erlösung eine unvollständige wäre. Irgend eine besondere Bedeutung muss das dritte Thor aber haben, denn noch einmal heisst es V 1, 9 p. 181 *καὶ ἐσμὲν ἐξ ἁπάντων ἀνθρώπων ἡμεῖς Χριστιανοὶ μόνοι ἐν τῇ τρίτῃ πύλῃ ἁπαρτίζοντες τὸ μυστήριον καὶ χριόμενοι ἐκεῖ ἀλάλῳ χρίσματι.*[2]) Zugleich sehen wir auch hier wieder, wie die Bedeutung der gnostischen Sakramente oder Mysterien in dieser Lehre vom Aufstieg der Seelen wurzelt: sie führen hindurch durch die feindlichen Zwischenmächte und hinein ins Pleroma.[3]) Sie werden es daher vor allen Dingen gewesen sein, welche dann umgekehrt diese Lehre gehalten haben auch unter den ganz veränderten Voraussetzungen; wir finden es ja oft, dass unter dem Schutz kultischer Institutionen Anschauungen fortdauern, die dem fortgeschritteneren Bewusstsein keineswegs mehr entsprechen. Wie sich dasselbe auch bei den Naassenern gegen jenen Mythus von der Reise der Seele gesträubt hat, und

---

1) Den Schriftbeweis für diese Lehre fand man in der Erzählung von der Jakobsleiter, siehe V 1, 8 p. 164 *ταύτην τὴν εἴσοδον καὶ ταύτην τὴν πύλην εἶδεν εἰς Μεσοποταμίαν πορευόμενος ὁ Ἰακώβ.*

2) Wahrscheinlich hat hier II Cor. 12, 2. 4 störend eingewirkt, so dass man in den 3ten Himmel das Paradies verlegte und die 3te Thür als Eingang in dasselbe ansah.

3) Vergl. auch V 1, 7 p. 148 *ἡ γὰρ ἐπαγγελία τοῦ λούτρου οὐκ ἄλλη τίς ἐστι κατ' αὐτοὺς ἢ τὸ εἰσαγαγεῖν εἰς τὴν ἀμάραντον ἡδονὴν τὸν λουόμενον κατ' αὐτοὺς ζῶντι ὕδατι καὶ χριόμενον ἀλάλῳ χρίσματι.*

wie sehr derselbe doch andrerseits ein fester Bestandteil der Überlieferung gewesen ist, das sehen wir deutlich daraus, dass man die ganze Lehre allegorisch wegzudeuten versucht hat: man fand darin die Stufen der Heiligung dargestellt und bezog somit das Ganze auf das diesseitige Leben, nicht mehr auf die Zeit unmittelbar nach dem Tode.[1]) — Wir treffen also bei den Naassenern unter dem Gestrüpp einer verwilderten Theologie in der That auf eine Vorstellungsschicht, die ungefähr dem Standpunkt des Naassenerhymnus entspricht.

Bei den Peraten tritt es noch deutlich hervor, dass es die Erlösung von den Gestirnmächten ist, nach der der Gnostiker sich sehnt[2]); aber indem der Mensch zum Bewusstsein seiner selbst und seines göttlichen Ursprungs kommt, ist er eben damit erlöst von der Weltgebundenheit[3]): besonderer Vorgänge und Veranstaltungen bedarf es daher nicht mehr.

Bei Justin treten an die Stelle der 7 Archonten in gewisser Hinsicht die 12 bösen Engel der Edem, sie werden identifiziert mit den 12 Zodiakalbildern[4]) und beherrschen als solche die Welt *σατραπικήν τινα ἔχοντες κατὰ τοῦ κόσμου ἐξουσίαν.* Elohim ist es hier, der, zu dem guten Gott emporgestiegen, denen, die ihm folgen wollen, den Weg gezeigt hat.[5]) Wie diese Erlösung des Näheren vorgestellt wird, darüber fehlen die Angaben.

---

1) V 1, 8 p. 163 *περὶ δὲ τῆς ἀνόδου αὐτοῦ τουτέστι τῆς ἀναγεννήσεως, ἵνα γένηται πνευματικὸς οὐ σαρκικός, λέγει, φησίν, ἡ γραφή· ἄρατε πύλας, οἱ ἄρχοντες, ὑμῶν καὶ ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης.*

2) V 2, 16 p. 200 *καὶ ἐλθεῖν εἰς τὴν ἔρημον, τουτέστιν ἔξω γενέσεως γενέσθαι, ὅπου εἰσὶν ὁμοῦ πάντες οἱ θεοὶ τῆς ἀπωλείας καὶ ὁ θεὸς τῆς σωτηρίας. εἰσὶ δέ φησιν οἱ θεοὶ τῆς ἀπωλείας οἱ ἀστέρες οἱ τῆς μεταβλητῆς γενέσεως ἐπιφέροντες τοῖς γινομένοις τὴν ἀνάγκην.*

3) V 2, 17 p. 206 *εἰ γάρ τι φησιν ἐξισχύσει τῶν ἐνθάδε κατανοηθῆναι, ὅτι ἐστὶν πατρικὸς χαρακτὴρ ἄνωθεν μετενηνεγμένος ἐνθάδε σωματοποιηθείς . . . λευκὸν γέγονεν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὅλως καὶ ἐκεῖ ἀνέρχεται· ἐὰν δὲ μὴ τύχῃ τῆς διδασκαλίας ταύτης μηδὲ τὴν ἀνάγκην τῆς γενέσεως ἐπιγνῷ, ὥσπερ ἔκτρωμα ὑπὸ νύκτα γεννώμενον ὑπὸ νύκτα ἀπολεῖται.*

4) V 4, 26 p. 231.

5) V 4, 26 p. 234 *ἀναβὰς γὰρ πρὸς τὸν Ἀγαθὸν ὁ πατὴρ ὁδὸν ἔδειξε τοῖς ἀναβαίνειν θέλουσιν.*

Alle zuletzt besprochenen Sekten stellen Formen dar, die der Ophitismus unter dem starken Einfluss griechischer Philosophie und Mythologie angenommen hat; viel ursprünglicher (und roher) hat er sich erhalten in den Gestaltungen, zu denen wir nun kommen, in der weitverzweigten Gruppe der *Γνωστικοί* und ihrer Verwandten bei Epiphanius. Und hier tritt nun auch jene Lehre vom „Ausgang der Seelen" wieder mit vollkommener Deutlichkeit hervor, zugleich erhalten wir reichliche Beweise dafür, welche zentrale Stellung ihr im gnostischen Bewusstsein zukam. Leider ist die Verworrenheit der Darstellung bei Epiphanius gerade hier oft derartig, dass sich bei manchen Aussagen garnicht bestimmen lässt, auf welche Einzelsekte sie eigentlich gehen. Indessen ist der hierdurch angerichtete Schaden doch nicht so gross; denn im Grunde sind alle die hier genannten Sekten, mögen sie nun Simonianer, Nikolaiten, Phibioniten, Sethianer oder Archontiker oder sonstwie heissen, doch weiter nichts als der eine grosse Hauptstrom der „ophitischen" Gnosis, der bald diese, bald jene Färbung annimmt, aber im Wesentlichen immer derselbe bleibt. Die Verwirrung liegt auch nur z. T. bei Epiphanius, zum guten Teil liegt sie in den Zuständen selbst: es lassen sich zwischen den verschiedenen Richtungen keine scharfen Grenzen ziehen. Wir behandeln daher diese Sekten als eine Einheit, indem wir uns jedoch möglichst an die von Epiphanius versuchte Einteilung halten.

Als Einleitung stehe hier eine Stelle, die uns sogleich zeigen kann, woran diese Gnostiker bei dem Worte *γνῶσις* denken. Unter der Überschrift *Γνωστικοί* berichtet Epiphanius[1]): *Τὴν δὲ ψυχὴν ἐν τῷ ἐξέρχεσθαι ἐντεῦθεν διαβαίνειν διὰ τῶν ἀρχόντων τούτων*[2]) *μὴ δύνασθαι δὲ διαπερᾶσαι, εἰ μή τι ἂν τῆς*

1) haer. 26, 10 opp. ed. Dindorf II p. 49.

2) Als ihre Namen werden angegeben: im 1ten Himmel Iao, im 2ten Saklas, im 3ten Seth, im 4ten David, im 5ten *Ἐλωαῖος ὁ καὶ Ἀδωναῖος*, im 6ten Jaldabaoth oder Elilaeus, im 7ten Sabaoth oder Jaldabaoth. Der achte Himmel ist der Aufenthalt der Barbelo, des *πατὴρ τῶν ὅλων* und des Christus. Man sieht, wie der Einfluss des Alten Testamentes die Äonenreihe allmählich umgestaltet: alttestamentliche Namen treten an Stelle der fremden, und schon wird auch dem Jaldabaoth sein Platz an der Spitze der Reihe von Sabaoth streitig gemacht, der hier als der eigentliche Judengott, der Schöpfer und Gesetzgeber erscheint (vergl. auch h. 25, 2 D. II

γνώσεως ταύτης . . . ἐν πληρώματι γένηται καὶ ἐμφορηθεῖσα διαδράσειε τῶν ἀρχόντων καὶ τῶν ἐξουσιῶν τὰς χεῖρας . . . . εἰ δέ τίς, φασιν, ἐν τῇ γνώσει γένηται ταύτῃ καὶ συλλέξει ἑαυτὸν ἐκ τοῦ κόσμου διὰ τῶν ἐμμηνίων καὶ διὰ τῆς ῥύσεως τῆς ἐπιθυμίας, μηκέτι ἐνταῦθα κατέχεσθαι αὐτόν, ἀλλ' ὑπερβαίνειν τοὺς προειρημένους ἄρχοντας. ἔρχεσθαι δέ φασι παρὰ τὸν Σαβαὼθ καὶ πατεῖν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ . . . καὶ οὕτως ὑπερβαίνειν εἰς τὸ ἄνω μέρος ὅπου ἡ μήτηρ τῶν ζώντων, ἡ Βαρβηρὼ ἤτοι Βαρβηλώ, καὶ οὕτως τὴν ψυχὴν σώζεσθαι. — Vor ihren Augen steht der Weltenbau: 7 Himmel übereinander getürmt, im achten winkt die Seligkeit des höchsten Vaters, ihr eilt die Seele zu; aber in jedem der sieben Himmel lauert ein Archon, um ihr den Weg zu versperren und sie festzuhalten in dem hoffnungslosen Elend dieser Welt. Wer hilft? wer rettet? Die Gnosis. Wer sie hat, der kommt ungefährdet hindurch und tritt den feindlichen Sabaoth aufs Haupt und geht ins Pleroma ein. Die Gnosis ist durchaus auf diese Vorstellungsreihe bezogen, hier liegt der Grund ihrer Heilsnotwendigkeit: nur wer sie hat, triumphiert über die verderblichen Zwischenmächte; wer sie nicht hat, wird schon auf der ersten Station von dem grossen Drachen verschlungen und wieder in die Welt zurückgeschickt.[1]) Worin diese rettende Gnosis besteht, erfahren wir hier nicht, wir sehen aber, dass man in ihr unterscheiden konnte zwischen *γνῶσις* im engeren Sinne und Mysterien. Weiter kommen wir schon, wenn wir die Stelle haer. 21, 4 p. 10 heranziehen: *ὀνόματα δέ τινα οὗτος*[2]) *ὑποτίθεται ἀρχῶν τε καὶ ἐξουσιῶν οὐρανούς τε διαφόρους φησί, καθ' ἕκαστον δὲ στερέωμα καὶ*

p. 32. h. 45, 1 p. 407 s.). Barbelo, die Mutter der Archonten, nimmt insofern die Stelle der Sophia ein, doch wohnt sie im Pleroma, wie auch bei den Barbelognostikern des Irenäus gelehrt wurde.

1) l. c. p. 49|50 *εἶναι δὲ δρακοντοειδῆ τὸν ἄρχοντα τὸν κατέχοντα τὸν κόσμον τοῦτον καὶ καταπίνοντα μὲν τὰς ψυχὰς τὰς μὴ ἐν γνώσει ὑπαρχούσας καὶ διὰ τῆς κέρκου πάλιν ἐπιστρέφοντα εἰς τὸν κόσμον ἐνταῦθα εἰς χοίρους καὶ εἰς ἄλλα ζῶα καὶ πάλιν διὰ αὐτῶν ἀναφερομένας.* Diese Verknüpfung mit der Seelenwanderungslehre findet sich übrigens nur vereinzelt.

2) Der *οὗτος* ist Simon Magus; dass wir aber ein Recht haben, die Stelle für die *Γνωστικοί* zu benutzen, zeigt der unmittelbar auf die oben citierten Worte folgende Satz: *καὶ οὕτως ἄρχεται τῶν Γνωστικῶν καλουμένων ἡ ἀρχή.*

οὐρανὸν δυνάμεις τινὰς ὑφηγεῖται καὶ ὀνόματα βαρβαρικὰ τούτοις ἐκτίθεται μηδὲ ἄλλως δύνασθαι σώζεσθαί τινα, εἰ μή τι ἂν μάθοι ταύτην τὴν μυσταγωγίαν καὶ τὰς τοιαύτας θυσίας τῷ πατρὶ τῶν ὅλων . . . . προσφέρειν. φθορὰν δὲ ὑφηγεῖται σαρκὸς καὶ ἀπώλειαν, μόνον ψυχῶν δὲ κάθαρσιν, καὶ ταύτην εἰ διὰ τῆς ἑαυτοῦ πεπλανημένης γνώσεως ἐν μυσταγωγίᾳ κατασταῖεν. Gnosis und μυσταγωγία liegen demnach vollkommen ineinander, durch die Gnosis steht man in der Mystagogie, und beide zusammen in ihrer untrennbaren Einheit verbürgen die Rettung. Dabei giebt es nun aber Stücke, die man einfach auswendig zu lernen hat: die Aufeinanderfolge der verschiedenen Himmel und die „barbarisch klingenden Namen" ihrer Insassen; diese Dinge muss man wissen, sonst hilft doch alles nichts. Von welcher Wichtigkeit sie sind, das zeigt uns ein Citat aus dem in diesen Kreisen verbreiteten gnostischen Philippusevangelium: „Der Herr offenbarte mir, was die Seele sagen muss, wenn sie in den Himmel hinaufgeht, und wie sie einer jeden von den oberen Mächten antworten muss: „„Ich habe mich selbst erkannt und habe mich selbst von allen Orten gesammelt und habe dem Archon keine Kinder gezeugt, sondern seine Wurzeln entwurzelt und die zerstreuten Glieder gesammelt; und ich weiss, wer du bist, denn ich stamme von oben her.""" Daraufhin wird sie freigelassen."[1]) Jenes „ich habe mich selbst gesammelt" etc. weist auf die unsauberen Mysterien dieser Gnostiker hin; die Gnosis tritt hervor in den Worten: „ich habe mich selbst erkannt" (nämlich, dass ich aus der oberen Welt stamme und darum allen Archonten überlegen bin) und „ich weiss, wer du bist". Daher das Auswendiglernen der Namen, das schon dem Celsus aufgefallen war[2]): um dem Archon jenes „Ich weiss, wer du bist" entgegenschleudern und ihn dadurch entwaffnen zu können;

1) haer. 26, 13 D. II p. 54 προσφέρουσι (die Δενῆται) δὲ εἰς ὄνομα Φιλίππου τοῦ ἁγίου μαθητοῦ εὐαγγέλιον πεπλασμένον, ὅ τι φησίν· ἀπεκάλυψέ μοι κύριος, τί τὴν ψυχὴν δεῖ λέγειν ἐν τῷ ἀνιέναι εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ πῶς ἑκάστῃ τῶν ἄνω δυνάμεων ἀποκρίνεσθαι· „ὅτι ἐπέγνων ἐμαυτήν, φησι, καὶ συνέλεξα ἐμαυτὴν ἐκ πανταχόθεν καὶ οὐκ ἔσπειρα τέκνα τῷ ἄρχοντι, ἀλλ' ἐξερρίζωσα τὰς ῥίζας αὐτοῦ καὶ συνέλεξα τὰ μέλη τὰ διεσκορπισμένα καὶ οἶδά σε τίς εἶ· ἐγὼ γάρ, φησι, τῶν ἄνωθέν εἰμι." καὶ οὕτως, φησίν, ἀπολύεται.

2) Vergl. das Citat aus Celsus oben S. 14.

denn, entlarvt, hat der böse Feind auch keine Macht mehr. Daher mussten auch jene ophitischen Formeln, die Origenes mitteilt, jedesmal den Namen des betreffenden Archon an der Spitze tragen: „die Gestalten der Götter aufweisen", wie der Naassenerhymnus es nennt, ist ein wichtiger Bestandteil der *γνῶσις*. Wir sehen, diese Anschauung ist von Anfang an in jenen Kreisen vorhanden gewesen. Und derartige Aufschlüsse: „was die Seele beim Hinaufsteigen in den Himmel sagen, und wie sie einer jeden der oberen Mächte antworten muss", fand man also in dem gnostischen Evangelium! Christus ist der Bringer der *γνῶσις* [1]), das Evangelium deren Zusammenfassung; was er also hier „offenbart", das ist Gnosis![2]) Aber damit noch nicht genug: auch mehrere Bücher *ἀποκαλύψεις* des Jaldabaoth arbeitet man aus, um ja recht vollständig über diese Dinge unterrichtet zu sein![3]) Welche Bedeutung muss man jenem ganzen für unser Empfinden so fremdartigen Vorstellungskreis beigemessen haben! Man wird daraus auch schliessen können, was das „*ἀγώγιμον πολημα*" enthielt, das bei andern unter dem Titel „Evangelium der Vollendung" in Gebrauch war.[4]) Die *ἀγωγή*, um die es sich hier handelt, ist

1) haer. 26, 10 p. 49 *καὶ Χριστὸν τοῦτον τὸν κατελθόντα καὶ δείξαντα τοῖς ἀνθρώποις τὴν γνῶσιν.*

2) Die besondere Einleitung: *ἀπεκάλυψέ μοι κύριος κτὲ* legt die Vermutung nahe, dass hier der Anfang dieses „Evangeliums" citiert ist, so dass also die Worte „was die Seele sagen muss" u. s. w. den Inhalt des ganzen Buches angeben würden. Dasselbe hätte demnach ausschliesslich von der Auffahrt der Seelen gehandelt. Jedenfalls werden der ersten Formel noch eine Reihe ähnlich lautender gefolgt sein, damit man für „jede der oberen Mächte" die richtigen Worte zur Hand hatte. — Bemerkenswert ist hier auch die Art, in der das sittliche Gebiet an diese Lehre angeknüpft und die ganze Lebensführung unter den Gesichtspunkt gestellt wird, wie der Mensch beschaffen sein muss, der den lauernden Archonten entrinnen will.

3) h. 25 (Nicolaus), 3 Dind. II p. 33 s. *ἕτεροι δὲ τὸν προειρημένον Ἰαλδαβαὼθ δοξάζουσι φάσκοντες αὐτὸν εἶναι πρῶτον υἱόν, ὡς ἔφην, τῆς Βαρβηλώ· καὶ διὰ τοῦτό φασι δεῖν ἀναγαγεῖν αὐτῷ τὴν τιμήν, ὅτι πολλὰ ἀπεκάλυψεν. ὅθεν καὶ βιβλία τινὰ ἐξ ὀνόματος τοῦ Ἰαλδαβαὼθ ποιητεύονται ἐκτυποῦντες καὶ ὀνομασίας μυρίας βαρβαρικὰς ἀρχόντων φασὶ καὶ ἐξουσιῶν καθ' ἕκαστον οὐρανὸν ἐναντιουμένων τῇ τῶν ἀνθρώπων ψυχῇ* vergl. auch h. 26, 8 p. 46.

4) haer. 26, 2 D. II p. 40 *Ἄλλοι δὲ ἐξ αὐτῶν πάλιν ἐπίπλαστον εἰσάγουσιν ἀγώγιμόν τι πολημα, ᾧ ποιήματι ἐπέθεντο ὄνομα εὐαγγέλιον τελειώσεως τοῦτο φάσκοντες.*

die Einführung in die obere Lichtwelt. Und wenn wir bei verwandten Gnostikern ein Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου (h. 40, 2) finden, so wird über seinen Inhalt kaum ein Zweifel möglich sein. — Die asketische Sekte der Archontiker[1]) liefert uns neben einem weiteren Beleg für die Verbreitung dieser Anschauungen noch einen neuen dahingehörigen terminus technicus. Wir lesen haer. 40, 2 p. 291 nach einer Schilderung der 7 Himmel und der Ὀγδοάς, in der die φωτεινὴ μήτηρ wohnt: βρῶμα δὲ λέγουσιν εἶναι ἀρχῶν καὶ ἐξουσιῶν τὴν ψυχήν, ἄνευ δὲ αὐτῆς μὴ δύνασθαι αὐτοὺς ζῆν διὰ τὸ ἀπὸ τῆς ἄνωθεν ἰκμάδος αὐτὴν εἶναι καὶ δύναμιν αὐτοῖς παρέχειν. ἐν γνώσει δὲ ταύτην γενομένην καὶ φυγοῦσαν τὸ βάπτισμα τῆς ἐκκλησίας καὶ τὸ ὄνομα τοῦ Σαβαὼθ τοῦ τὸν νόμον δεδωκότος ἀνιέναι καθ' ἕκαστον οὐρανὸν καὶ ἀπολογίαν διδόναι ἑκάστῃ ἐξουσίᾳ καὶ οὕτως ὑπερβαίνειν πρὸς τὴν ἀνωτέραν μητέρα καὶ πατέρα τῶν ὅλων, ὅθεν δὴ κατῆλθεν εἰς τόνδε τὸν κόσμον. Die ἀπολογίαι sind, wie Epiphanius selbst (h. 40, 8 p. 297) erklärt, die Worte, die die Seele zu den Archonten zu sprechen hat, also jene Formeln, wie sie in dem Evangelium des Philippus und in dem Diagramm der Ophiten standen. Sie handhaben können heisst zur Gnosis gekommen sein; und wie viel davon abhängt, tritt gerade hier sehr deutlich hervor: es handelt sich um Leben oder Tod der Seele.[2]) Nicht Antworten zu geben auf die Fragen eines über die Grenzen der verstandesmässigen Erkenntnis kühn vorwärtsdringenden Wissensdurstes, ist der Zweck der Gnosis, sondern den Weg und die Mittel zur Rettung der Seele will sie zeigen. Zum Überfluss mögen uns dies noch einmal die Kajaner bezeugen[3]): καὶ οὗτοι, φασίν, εἰσὶ τῆς τελείας καὶ ἄνωθεν γνώσεως, διὸ καὶ τὸν ποιητὴν τοῦ κόσμου τούτου φασὶ περὶ τὴν τούτων ἀνάλωσιν ἐσχολακότα μηδὲν δεδυνῆσθαι αὐτοὺς βλάψαι· ἐκρύβησαν γὰρ ἀπ' αὐτοῦ καὶ μετεβλήθησαν εἰς τὸν ἄνω αἰῶνα, ὅθεν ἡ ἰσχυρὰ δύναμίς ἐστιν, πρὸς ἑαυτὴν γὰρ ἡ

1) Vergl. über sie Schmidt, Gnost. Schriften S. 586 ff.

2) Dass die Seelen den Archonten zur Speise dienen und daraus die Nachstellungen sich erklären, die sie auf ihrem Wege zu erfahren haben, ist allerdings wohl schwerlich die ursprüngliche Anschauung, wenigstens finden wir sie in den älteren Berichten nirgends auch nur angedeutet.

3) h. 38, 2 p. 271. Die Aussage geht auf Kain, Esau, die Sodomiten und Korachiten, die hier als die ersten Gnostiker betrachtet werden.

Σοφία αὐτοὺς προσήκατο ἰδίους αὐτοὺς ὄντας. Die unmittelbar praktische Tendenz dieses Gnostizismus musste freilich beeinträchtigt werden, wenn nun die Zahl der zu durchlaufenden Himmel und damit also auch der zu lernenden Formeln und Namen ungemessen gesteigert wurde. Aber wie weit man hier gehen konnte, ohne doch die Grenze des praktisch Möglichen zu überschreiten, zeigt das Beispiel der Phibioniten, die 365 Himmel und Archonten zählten.[1]) Es gab hier doch solche, die für alle 365 die Mysterien vollzogen hatten; allerdings verlieh ihnen das auch eine grosse Auszeichnung vor den übrigen Mitgliedern der Sekte: *τότε λοιπὸν τολμᾷ ὁ τοιοῦτος καὶ λέγει· ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός, ἐπεὶ ἄνωθεν καταβέβηκα διὰ τῶν ὀνομάτων τῶν τξε' ἀρχόντων.*[2]) Die Stelle zeigt zugleich, welch wichtiges Stück der Lehre noch immer das Herabkommen Christi durch die Archontenreiche ist; seine Bedeutung besteht im Grunde genommen in diesem siegreichen Durchbrechen der Zwischenwelten; wer es ihm nachmacht, der wird dadurch auch zum „Christus".

Woher kommt es nun, dass diese ganze eschatologisch gerichtete Lehre bei Epiphanius so überraschend deutlich und scharf hervortritt, während wir in den älteren Berichten, bei Irenäus und Hippolyt, nur hier und da Spuren von ihr finden; Spuren, die wir kaum als solche erkennen würden, wenn wir nicht die Angaben des Origenes besässen? Dies liegt doch nur zum Teil an der andern Richtung, die ein Zweig der Ophiten (Naassener, Sethianer, Peraten) in seiner Lehrentwickelung genommen hat. Gewiss ist hierfür auch von grosser Bedeutung, dass jene älteren Berichterstatter alle fremd und von aussen her an die Gnosis herangetreten sind. Epiphanius dagegen hat selbst eine Zeit lang der Sekte der Phibioniten angehört, hat selbst wahrnehmen können, wohin das eigentliche Lebensinteresse dieser Leute ging, und hat daher ein ganz anderes Verständnis für ihre Lehren. Dadurch ist dann auch die Auswahl des Stoffes, den er zu ihrer Charakterisierung darbietet, bestimmt worden.

Ist diese Beurteilung richtig, so müsste in den uns erhaltenen koptisch-gnostischen Schriften offenbar jene Lehre noch

1) haer. 26, 9 p. 48.
2) l. c. p. 49.

stärker hervortreten.[1]) Hier reden die Gnostiker selbst, da muss es sich ja am Ende zeigen, was ihnen die Hauptsache in ihrer γνῶσις ist. Und mustern wir nun daraufhin die Pistis Sophia und die beiden Bücher Jeû durch, so finden wir: Mysterien und nochmals Mysterien! ist die alles beherrschende Losung. „Wenn ihr in Städte kommt oder Reiche oder Länder", befiehlt Christus seinen Jüngern, „so verkündet ihnen zuerst: „„Suchet zu aller Zeit und lasst nicht ab, bis ihr findet die Mysterien des Lichtes, die euch ins Reich des Lichtes führen werden."" [2]) Ohne Mysterien wird kein Mensch selig, alle Gerechtigkeit kann ihn nicht retten, wenn er die Mysterien nicht hat[3]); umgekehrt: keine Sünde kann ihm schaden, wenn er nur zum Schluss die μυστήρια luminis gefunden und festgehalten hat.[4]) Die Forderungen der Sittlichkeit sollen dadurch nicht aufgehoben werden; im Gegenteil, sie gilt als Vorbedingung für den Empfang der Mysterien (Jeû II, Schmidt S. 195 f.), ja sie wird ganz und ausschliesslich unter den Gesichtspunkt gestellt, dass man sich dadurch der Mysterien würdig machen soll.[5]) Alles Denken und Dichten,

1) Die Zugehörigkeit dieser Schriften — deren enge Verwandtschaft uns berechtigt, sie zusammen zu behandeln — zu der Gruppe der Γνωστικοί hat Schmidt (a. a. O S. 552 ff.) überzeugend dargethan. Seine Bemühungen, dieselben einer bestimmten einzelnen unter den bekannten Sekten zuzuweisen, scheinen mir freilich von vornherein aussichtslos. Einmal ist das „System" dieser Schriften viel komplizierter als das irgend einer jener Sekten, entspricht also einer späteren Entwickelungsstufe, über die uns alle weiteren Nachrichten fehlen. Sodann aber zeigen auch schon die Mitteilungen des Epiphanius, wie in diesen Sekten ein wechselseitiger Austausch nicht nur der Ideen, sondern auch der benutzten Schriften herrscht, so dass es also gar nicht einmal richtig scheint, irgend eine solche Schrift an einem bestimmten Ort fixieren zu wollen.

2) Pistis Sophia ed. Schwarze-Petermann p. 280.

3) PS. p. 350 alioquin nulla σὰρξ potuisset servari in κόσμῳ, quod sine μυστηρίοις γὰρ nullus vadet in regnum luminis εἴτε δίκαιος εἴτε peccator. — PS. p. 263 ἀμὴν dico vobis: κἂν homo δίκαιος haud fecerit ullum peccatum omnino, haud potest duci in regnum luminis, propterea quod signum regni μυστηρίων non est cum eo; ἅπαξ ἁπλῶς non potest duci ψυχὴ ad lumen sine μυστηρίοις regni luminis.

4) PS. p. 390 dixit Jesus: huiuscemodi, qui commisit peccata omnis et ἀνομίας omnes, si reperiens μυστήρια luminis fecerit ea, absolverit, haud remiserit οὐδὲ peccaverit, κληρονομήσει θησαυρὸν luminis.

5) PS. p. 254 dicite eis: ἀποτάσσετε κόσμῳ toti et ὕλῃ toti, quae in eo atque eius curis omnibus atque eius peccatis omnibus ἅπαξ ἁπλῶς

dreht sich um die Mysterien, seitenlang werden ihre Wirkungen besprochen und in einer bis ins Einzelnste gehenden Kasuistik abgewogen. Und welcher Reichtum an Gnadenmitteln wird hier zu Tage gefördert! Man kann sich gar keinen Begriff machen von dieser endlosen Fülle, in deren Darlegung sich die gnostischen Schriftsteller mit unverkennbarem Behagen ergehen. Und alle diese Mysterien beziehen sich auf die Auffahrt der Seelen. Koestlin hat das Lehrsystem der Pistis Sophia darzustellen versucht[1]), aber im Grunde existiert ein solches System gar nicht, oder wenigstens nicht anders als eingekapselt in ein System von Mysterien, die die Seele bis zur obersten Stufe der Lichtwelt führen, und ebenso steht es in den beiden Büchern Jeû. Dies System hier vollständig zu entwickeln, kann nicht unsere Aufgabe sein, die blosse Aufzählung der Namen würde eine Seite füllen, nur einige Andeutungen wollen wir geben. Wenn die Seele den Körper verlässt, so bedarf sie zuerst der 5 Mysterien gegen die 5 grossen Archonten des „Weges der Mitte".[2]) Sie zieht weiter und kommt zu den 12 Äonen, in jedem Äon tritt ihr dessen Herrscher entgegen, durch 12 neue Mysterien schafft sie sich freie Bahn.[3]) Wie ein solches „Mysterium" aussieht, dafür diene das Folgende als Beispiel[4]): „Wenn ihr zu dem dritten Äon gelangt, so treten *Ἰαλδαβαώθ* und *Χούχω* vor euch. Besiegelt euch mit diesem Siegel (*σφραγίς*, folgt dessen Abbildung), dies ist sein Name: *ζωζεαζ*, sagt ihn nur einmal, ergreift dieses Psephos (*ψῆφος*): 3349 mit euren Händen. Wenn ihr euch mit diesem Siegel besiegelt und seinen Namen nur einmal gesagt habt, so sagt diese Apologien (*ἀπολογίαι*): „„Weichet zurück, *Ἰαλδαβαώθ* und *Χούχω*, ihr Archonten des 3ten Äons,

atque eius *ὁμιλίαις* omnibus, quae in eo, ut sitis digni *μυστηρίοις* luminis, so geht es fort in Verboten bis p. 259; dann folgen ebenso die Gebote: diligite homines, ut sitis digni *μυστηρίοις* luminis, ut eatis in altitudinem in regnum luminis; dicite eis: estote mansueti, ut accipiatis *μυστήρια* luminis etc.

1) In Baur's und Zeller's Theol. Jahrbüchern Jahrg. 1854 S. 1 ff.

2) Siehe das Fragment bei Schmidt S. 225.

3) Schmidt S. 214 ff. — Hinsichtlich der Reihenfolge der einzelnen überweltlichen Lokalitäten weichen die Bücher Jeû von denen der Pistis Sophia und wieder die letzteren von einander mehrfach ab. Wir halten uns in der obigen Schilderung an die Bücher Jeû.

4) Ebenda S. 215 f.

denn ich rufe ζωζηζαζ ζαωζωζ χωζωζ an.““ Wiederum werden die Archonten des dritten Äons davonstieben und nach Westen, nach links, fliehen, und ihr werdet nach oben gehen.“ [1]) Im 12ten Äon wohnt der „unsichtbare Gott, die Barbelos und der Ungezeugte“ [2]), so weit also reichten jene Systeme, von denen Epiphanius berichtet, aber sie werden hier weit überboten. Über dem 12ten Äon baut sich ein 13ter, über diesem ein 14ter auf, jeder mit seinem eigenen Mysterium.[3]) Es folgt der Topos der drei Tridynamos-Götter, in dem alle festgehalten werden, die nur die niederen Weihen empfangen haben. Doch wird beruhigend hervorgehoben, dass dieser Topos kein Züchtigungsort sei, wo die Seele Plagen zu gewärtigen hätte [4]); demnach sind also die vorangegangenen Stationen als Züchtigungsorte zu denken. Das Mysterium der Sündenvergebung erschliesst den Zugang zu den höheren Regionen, durch das Mysterium der „Mittleren“ und das Mysterium der „Rechten“ gelangt man zu den Thoren des Lichtschatzes, und nun geht die Reise durch die zahllosen τάξεις des ersten Lichtschatzes und des zweiten Lichtschatzes [5]), — jeder Fortschritt durch ein neues Mysterium erzwungen — bis die Seele im Ort des „wahren Gottes“ zur Ruhe gelangt.[6]) Neben all diesen Mysterien stehen nun noch die drei Taufen (Wassertaufe, Feuertaufe und Taufe zur Wegnahme der Unbill der

---

1) Das ganze Zubehör eines Mysteriums wird aufgezählt II Jeû S. 249: „Jesus aber sprach zu seinen Jüngern: „„Ich werde euch die Apologie (ἀπολογία) aller dieser Topoi geben, der ich euch ihr Mysterium (μυστήριον), ihre Taufen (βαπτίσματα), ihre Prosphorai (προσφοραί), ihre Segel (σφραγῖδες), alle ihre Paralemptores (παραλήμπτορες), ihre Psephoi (ψῆφοι), ihre wahren Namen und ihre Apologien (ἀπολογίαι) wegen der Art ihrer Anrufung (ἐπικαλεῖσθαι), um in ihre Topoi zu gelangen, gegeben habe.““ Die meisten dieser Ausdrücke kennen wir schon, παραλήμπτορες sind die dienenden Geister in den einzelnen Äonen; auch sie muss man also kennen. In der Aufzählung fehlen noch die ἑρμηνεῖαι, die selbst sinnlosen Auslegungen der sinnlosen Archontennamen.

2) Ebd. S. 219.

3) S. 220 f.

4) Schmidt S. 223.

5) Ebd. S. 207—13.

6) An welcher Stelle dabei die Mysterien der 60(!) Lichtschätze einzuschieben sind, deren entsetzlich einförmige Aufzählung das I. Buch Jeû giebt, weiss ich nicht.

Archonten)[1]), welche die Sünden tilgen und zu Erben des Lichtreiches machen, resp. die Unsterblichkeit verleihen (II Jeû S. 200. 201. 205 f.); auch sie dienen also dem Aufsteigen der Seelen, ohne dass freilich recht klar wird, wie sie sich zu den übrigen „Mysterien" verhalten.[2]) Und schliesslich giebt es auch aus der untersten Tiefe der Hölle, aus der caligo externa, wo die ewig Verdammten wohnen, eine Rettung, wenn man nur das mysterium unius e duodecim nominibus δράκοντος kennt.[3])

Alle Mysterien wirken durch ihren blossen Vollzug; sie verleihen dem Menschen das Zeichen seiner Zugehörigkeit zum regnum μυστηρίων[4]) und schützen ihn dadurch vor allen Nachstellungen. Man kann daher selbst einem Toten noch, sogar wenn er ungläubig verstorben ist, das Aufsteigen der Seele sichern, wenn man über dem Haupte der Leiche das secundum μυστήριον primi μυστηρίου ausspricht.[5]) Und wenn einer sich auch schon in der „schweren Pein der Archonten und ihren harten Gerichten" befindet, ja in der caligo externa, so können ihm seine Angehörigen immer noch Rettung verschaffen, wenn sie für ihn das nötige Mysterium vollziehen.[6])

Man sieht, die ganze Gnosis geht hier auf in einem System von Mysterien; Mysterien, die keinen andern Zweck haben, als

1) Die Pistis Sophia kennt neben der Wassertaufe eine „Feuertaufe", eine „Taufe des Heiligen Geistes" und eine „geistige Salbung, welche die Seelen zum Lichtschatz führen" (bei Schmidt S. 339). Für die hohe Schätzung dieser Taufen spricht die Stelle: „Es giebt kein Mysterium, welches vorzüglicher wäre als diese Mysterien, nach welchen ihr fragt, indem es eure Seele zu dem Licht der Lichter, zu den Topoi der Wahrheit und der Güte des Topos des Heiligen aller Heiligen führen wird" (a. a. O).

2) Vielleicht sind sie, als Einheit gedacht, mit dem „Mysterium der Sündenvergebung" identisch, das die unerlässliche Vorbedingung für den Eintritt in die obere Lichtwelt ist (s. oben).

3) PS. p. 332.

4) PS. p. 263, auch signum regni Ineffabilis PS. p. 238.

5) PS. p. 238.

6) PS. 239 s. 325 ss. Bemerkenswert ist die zugehörige Beschwörungsformel p. 275 s. Sumite ψυχὴν cuiusdam hominis, quem cogitamus in nostro animo, sumite eum e κολάσεσιν omnibus ἀρχόντων et σπουδάζετε in celeritate, ut adducatis eam ad παρθένον luminis et hoc ipso mense παρθένος luminis σφραγιζέτω eum σφραγῖδι praestante et hoc ipso mense παρθένος luminis inferito eum in σῶμα futurum δίκαιον et ἀγαθόν, ut vadens in altitudinem κληρονομήσῃ regnum luminis.

die Seele des Gestorbenen von Ort zu Ort immer höher hinauf bis zum höchsten Gott zu führen. Dabei ist man weit hinausgegangen über die relative Einfachheit der älteren gnostischen Lehren; was dort der oberste Abschluss des Systems war, ist hier eine der untersten Stufen. Nach immer höherer Seligkeit verlangte man, und die dichtende Phantasie kam diesem Verlangen nach und erfand immer neue herrliche Lichtorte und immer neue Mysterien, die dahin führten — bis unter dem Wust von Äonen und τόποι und τάξεις und Lichtschätzen alles wahre religiöse Gefühl begraben und erstickt war. Denn daran kann kein Zweifel sein: die Pistis Sophia und die zwei Bücher Jeû bezeichnen in der Entwickelungslinie, die wir bisher verfolgt haben, den äussersten Endpunkt, ein Sichselbstaufheben der Gnosis, die der Seele das Durchlaufen des Heilsweges verbürgen wollte: in dieser schweren Rüstung von Mysterien konnte sie keinen Schritt mehr thun. Man darf es auch als gewiss annehmen, dass das System der Pistis Sophia oder der zwei Bücher Jeû in praxi niemals geherrscht hat. Der Schriftsteller selbst verrät das, wenn er gelegentlich aus der Fülle der Mysterien die unumgänglich notwendigen, aber auch ausreichenden heraushebt, z. B. II Jeû S. 197. „Und wahrlich ich sage und befehle euch, dass ihr das Mysterium der 5 Bäume und das Mysterium der 7 Stimmen (φωναί, Vokale) und das Mysterium des grossen Namens ... vollzieht. Denn der, welcher diese vollziehen wird, bedarf keiner weiteren Mysterien des Lichtreichs, ausgenommen des Mysteriums der Sündenvergebung.“ Wozu dann aber all die anderen Mysterien? Im ersten Buch Jeû werden der Reihe nach die Mysterien der Lichtschätze mit all ihrem Zubehör aufgezählt; dann aber bitten die Jünger: „Gieb uns nur einen Namen, damit er für alle Topoi genüge“[1] — und sie erhalten ihn auch, allerdings mit der Mahnung[2]: „Behaltet ihn und saget ihn nicht beständig, damit nicht alle Topoi wegen seiner Herrlichkeit beunruhigt werden.“ Aber wozu sollte man 60 Namen lernen, wenn man mit einem dasselbe erreichte? Man sieht, ein grosser Teil von dem, was jene Bücher enthalten, ist nichts als Ausmalung und Zierrat, die der Schriftsteller nach seinem Geschmack an dem Gebäude des Gemeinde-

1) Schmidt S. 185.
2) Ebd. S. 187.

glaubens angebracht hat. Allerdings, das konnte er voraussetzen, dass auch seine Leser diese Dinge schön fänden. Und da müssen wir uns freilich immer wieder fragen, was ist das für eine Frömmigkeit, die sich erbaut an zauberkräftigen Namen und „Siegeln" und „Apologien" und „Psephoi"? Wie hat es überhaupt ein Mensch in dieser dürren Öde aushalten können? Tiefer konnte der Gnostizismus nach dieser Richtung hin nicht mehr sinken; 'schade um die schönen Worte, mit denen das I. Buch Jeû beginnt: „Ich habe euch geliebt und euch das Leben zu geben gewünscht, Jesus der Lebendige ist die Erkenntnis der Wahrheit" (Schmidt S. 142).

Die alte Siebenzahl der Archonten ist verschwunden; hier und da taucht noch einer der alten Namen auf, aber an ganz anderer Stelle, als wir erwarten müssten. Sachlich entsprechen ihnen am meisten die 12 Äonen, über denen im 13ten Äon die Barbelo wohnt.[1]) Von Wichtigkeit ist aber, dass die alte astrologische Grundlage des ophitischen Systems hier wieder sehr stark hervortritt. Die Menschen stehen unter den Archonten der *σφαῖρα* und *εἱμαρμένη*, deren unheilvolle Herrschaft nicht nur ihr äusseres Geschick bestimmt, sondern sie auch zum Sündigen zwingt[2]), um sie dann grausam dafür zu bestrafen. Bei seiner Himmelfahrt hat Jesus diese Macht über die Lebenden gebrochen, indem er *εἱμαρμένη* und *σφαῖρα* für 6 Monate des Jahres nach rechts und für 6 Monate nach links gedreht hat, wodurch auch alle Astrologie und *μαγία ἀρχόντων* zu Schanden gemacht ist.[3]) (PS. p. 25 ss. cf. p. 33 *ἀμὴν ἀμὴν* dico vobis, nisi mutassem eorum viam, perdituri essent multitudinem animarum

1) So nach der Lehre der Pistis Sophia; nach dem II. Buch Jeû wohnt sie im 12ten Aon. Eine besondere Stellung nimmt das IV. Buch der Pistis Sophia ein.

2) PS. p. 350 *ἀμὴν* dico vobis: in rebus omnibus quae destinatae sunt unicuique per *εἱμαρμένην*, *εἴτε ἀγαθὸν* quodvis *εἴτε* peccatum quodvis, *ἅπαξ ἁπλῶς* in rebus omnibus quae destinatae sunt eis, eunt. — p. 336 *ἄρχοντες εἱμαρμένης* isti *ἀναγκάζουσιν* homines, usque dum commiserint peccatum.

3) Allerdings noch nicht ganz unmöglich gemacht, denn wenn jemand die neue Ordnung der Dinge durchschaut, so vermag er doch noch die Zukunft vorauszusagen und Magie zu üben. Diese naiven Vorstellungen zeigen freilich, dass jene Gnostiker von Astronomie keine Ahnung gehabt haben.

et transegissent multum tempus haud soluti ἄρχοντες αἰώνων et ἄρχοντες εἱμαρμένης et σφαίρας.) Um auch nach dem Tode die Seele von ihnen frei zu machen, dazu hat er eben die Mysterien gebracht (PS. 341. 350)[1]). Noch deutlicher wird im IV. Buch der Pistis Sophia gesagt, dass die Gestirne die weltbeherrschenden Mächte sind. Die σφαῖρα wird durch ihre 12 οἶκοι Widder. Stier, Zwillinge etc. deutlich als Zodiakalkreis gekennzeichnet (PS. p. 366 ss.), ihre 360 Archonten entsprechen den 360 Himmelsgraden, die fünf grossen Archonten, die ihnen vorstehen, sind die 5 Planeten Κρόνος, Ἄρης, Ἑρμῆς, Βουβάστις-Ἀφροδίτη, Ζεύς (PS. p. 360. 366 ss.). Diese Gestirnmächte werden hier jedoch nicht als durchaus böse Wesen vorgestellt. In jeden der 5 Planeten-Archonten ist eine δύναμις aus der höheren Lichtwelt eingebunden, z. B. in Ζεύς eine Kraft aus dem parvus Sabaoth ἀγαθός, in Aphrodite eine Kraft aus der Πίστις Σοφία. So wird ihnen hier sogar ein Teil des Erlösungsgeschäftes übertragen: durch ihre Konstellationen führen sie die Befreiung aus den Schreckensorten des Weges der Mitte herbei (PS. p. 366 ss.). Andererseits bestimmen sie freilich dadurch auch, ob die Seelen, die die Lichtjungfrau zu der Stunde in die Welt schickt, gute oder böse werden (PS. p. 390 s.).

2. An die Gruppe der „ophitischen" Gnostiker reihen wir hier einige andere Richtungen an, die ihnen zuzuzählen sind oder wenigstens sehr nahe stehen, und bei denen wir dieselbe Lehre vom Aufgang der Seelen finden. Zunächst die Gnostiker, mit denen es Plotin zu thun hat in der Schrift Πρὸς Γνωστικούς.[2]) Freilich bieten die Angaben Plotins eine eigentümliche Schwierigkeit: der Gnostizismus, den er uns vorführt, hat ein seltsam verschwommenes Aussehen; es ist, als sähe man diese Gestalten

---

1) propter hoc igitur attuli tria μυστήρια regni coelorum, alioquin nulla σὰρξ potuisset servari in κόσμῳ, quod sine μυστηρίοις γὰρ nullus vadet in regnum luminis. Die Worte schliessen sich unmittelbar an das Citat in Anm. 2 Seite 31 an.

2) Dass sie dieser Gruppe zuzurechnen sind, hat Schmidt (a. a. O. S. 605 ff.) bewiesen; davon, dass sie gerade Sethianer sein müssten, habe ich mich freilich nicht überzeugen können. M. E. thut man auch hier am besten, sich mit jenem allgemeinen Resultat zu begnügen und von einer genaueren Einreihung unter die uns bekannten Sektennamen als von einer aussichtslosen und im Grunde auch belanglosen Frage abzusehen.

durch einen dichten Nebel hindurch: man muss erst scharf hinblicken, um überhaupt deutliche Umrisse wahrzunehmen. Der Grund dafür liegt in der Behandlungsweise, die der Gnostizismus hier findet, und für die er nun einmal nicht gemacht ist. Es giebt in der That keinen besseren Beweis dafür, dass der Gnostizismus kein philosophisches System hat liefern wollen, als zu sehen, was aus ihm wird, wo ihn Plotin hier als solches behandelt. All die farbenprächtigen Bilder zerrinnen unter den Händen, nur ein par blasse widerspruchsvolle Begriffe bleiben übrig. Daran liegt es nun auch, wenn wir unsere Lehre hier nur schwer wiedererkennen; gleichwohl ist sie vorhanden. § 35 ed. Heigl. p. 28|29 lesen wir *ὁ ἄρα μεμφόμενος τῇ τοῦ κόσμου φύσει οὐκ οἶδεν, ὅ τι ποιεῖ οὐδ' ὅποι τὸ θράσος αὐτοῦ τοῦτο χωρεῖ. τοῦτο δέ, ὅτι οὐκ ἴσασι τάξιν τῶν ἐφεξῆς (πρώτων καὶ δευτέρων καὶ τρίτων καὶ ἀεὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων) καὶ ὡς οὐ λοιδορητέον τοῖς χείροσι τῶν πρώτων ἀλλὰ πράως συγχωρητέον τῇ πάντων φύσει αὐτὸν θέοντα πρὸς τὰ πρῶτα παυσάμενον τῆς τραγῳδίας τῶν φοβερῶν ὡς οἴονται ἐν ταῖς τοῦ κόσμου σφαίραις, αἳ δὴ πάντα μείλιχα τεύχουσιν αὐτοῖς. τί γὰρ φοβερὸν ἔχουσιν αὗται ὡς φοβοῦσι τοὺς ἀπείρους λόγων καὶ πεπαιδευμένης ἀνηκόους καὶ ἐμμελοῦς γνώσεως;* Die hervorgehobenen Worte geben die Meinung jener Gnostiker wieder, gegen die Plotin polemisiert; wir erfahren also hier, dass sie in den „Sphären" d. h. in den 7 Himmeln untergeordnete, aber dennoch zu fürchtende Wesen kannten. Dass es die Sterngeister sind, auf die sie so halb mit Scheu, halb mit Verachtung hinblicken, geht aus andern Stellen vollends zweifellos hervor.[1] Aber den Gnostikern steht nach dem Tode die Möglichkeit offen, der *τυραννίς* jener Mächte zu entrinnen[2]: sie steigen empor über die Welt in das Reich der Wahrheit.[3] Bei diesem Auf-

1) 31 p. 17 s. *ἄστρα δὲ τά τε ἐν ταῖς ὑποκάτω σφαίραις τά τε ἐν τῷ ἀνωτάτω διὰ τί οὐ θεοὶ ἐν τάξει φερόμενα καὶ κόσμῳ περιῴοντα; .... „ἀλλ' ἡμῖν σοφία βελτίων ἔσται τῶν ἐκεῖ"*, ταῦτα τίς ἂν μὴ ἔκφρων γεγενημένος ἀνάσχοιτο; — 35 p. 29 *εἰ δὲ ἄνθρωποι τιμιόν τι παρὰ τὰ ἄλλα ζῷα, πολλῷ μᾶλλον ταῦτα οὐ τυραννίδος ἕνεκα ἐν τῷ παντὶ ὄντα, ἀλλὰ κόσμον καὶ τάξιν παρέχοντα.*

2) 49 p. 42 *ὅτι αὐτοῖς φασιν εἶναι ἐξελθεῖν ἀποθανοῦσι, τοῖς δὲ μή, ἀεὶ τὸν οὐρανὸν κοσμοῦσιν.*

3) 24 p. 10 *ὡς γὰρ τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς οὐχ ἁπτόμενοι ταῦτα*

steigen spielt sich nun offenbar jene *τραγῳδία τῶν φοβερῶν ἐν ταῖς τοῦ κόσμου σφαίραις* ab, über die Plotin spottet: Die Zwischenmächte treten ihnen entgegen, aber sie werden durch die heiligen Formeln, in deren Besitz der Gnostiker ist, überwunden. Von diesem Vorgange redet die Stelle § 37 p. 30: *μάλιστα δὲ αὐτοὶ καὶ ἄλλως ποιοῦσιν οὐκ ἀκήρατα τὰ ἐκεῖ* (das Jenseitige, Überweltliche). *ὅταν γὰρ ἐπαοιδὰς γράφωσιν ὡς πρὸς ἐκεῖνα λέγοντες οὐ μόνον πρὸς ψυχήν* (die unterste Stufe der intelligiblen Welt, von der die Bildung der materiellen Welt ausgeht[1]); daher könnte unter *ψυχή* auch wohl eine Mehrzahl geistiger Wesen gedacht sein), *ἀλλὰ καὶ τὰ ἐπάνω, τί ποιοῦσιν. ἢ γοητείας καὶ θέλξεις καὶ πείσεις λέγουσι καὶ λόγῳ ὑπακούειν καὶ ἄγεσθαι, εἴ τις ἡμῶν τεχνικώτερος ᾄδειν ταδὶ καὶ οὑτωσὶ μέλη καὶ ἤχους καὶ προσπνεύσεις καὶ σιγμοὺς τῆς φωνῆς καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκεῖ μαγεύειν γέγραπται· εἰ δὲ μὴ τοῦτο, ἀλλά πως φωναῖς τὰ σεμνότατα ὡς οἷόν τε, οἷοις σεμνοτέρους αὐτῶν τοὺς λόγους ποιοῦσι φαίνεσθαι, τούτοις λελήθασιν αὐτοὺς τὸ σεμνὸν ἐκείνων ἀφαιρούμενοι.* Auch hier begegnen wir also einer besonderen Schrift, in welcher der Gnostiker dargestellt war als zur *ψυχή* und den darüber befindlichen Mächten heilige Formeln sprechend (*γράφουσιν ὡς πρὸς ἐκεῖνα λέγοντες*). Bei welcher andern Gelegenheit konnte das geschehen als bei der Auffahrt der Seele? Jenes Buch haben wir uns also zu denken nach Analogie der „Offenbarungen des Jaldabaoth" und der Pistis Sophia. Plotin vermag diesen ganzen Formelkram samt den dazugehörigen wunderbaren Namen und Manipulationen nicht anders denn als Magie zu beurteilen; in der That ist es ja auch nichts Besseres.[2])

σκευωροῦνται εἰδότων καὶ σαφῶς τῶν Ἑλλήνων καὶ ἀτύφως λεγόντων ἀναβάσεις ἐκ τοῦ σπηλαίου (in den Mithrasmysterien) *καὶ κατὰ βραχὺ εἰς θέαν ἀληθεστέραν μᾶλλον καὶ μᾶλλον προϊούσας.*

1) 25 p. 10 *πολλάκις δ' αὐτοῖς ἀντὶ τοῦ διανοουμένου ἡ ψυχὴ ἐστιν ἡ δημιουργοῦσα.* Vergl. Philos. VI 34 *καλεῖται δὲ ἡ μὲν Σοφία πνεῦμα, ὁ δὲ δημιουργὸς ψυχή.*

2) Woraus aber doch nicht folgt, dass hier wirklich nur von den Zauberkünsten dieser Leute die Rede wäre, wie man gewöhnlich die Stelle versteht. Auf die magischen Heilungen der Gnostiker kommt Plotin erst im Folgenden zu sprechen mit den Worten: *καθαίρεσθαι δὲ νόσων λέγοντες κτὲ* (§ 38 p. 30 s.); hier handelt es sich offenbar um Vorstellungen, die auf einem höheren Niveau liegen, deren Unzulässigkeit aber für Plotin aus

Von Bardesanes [1]) hören wir, dass er „sieben Itje behauptete, verkündete die Zeichen des Tierkreises, die Geburtsstunde beobachtete, lehrte über die Sieben und erforschte die Zeiten". [2]) Wieder haben wir hier die 7 Archonten, in ihrer Bedeutung als Planeten noch deutlich erkennbar, und im Zusammenhang damit einen ausgebildeten astrologischen Determinismus. Denn diese Itje erscheinen nun als die Schöpfer und Regierer der Welt. [3]) Doppelt unterworfen ist ihnen der Mensch, denn auch seine Seele stammt von den Itje: „es giebt feindselige (hindernde) Wesen, Sterne und Tierzeichen, einen Leib von dem Bösen ohne Auferstehung, eine Seele von den Sieben" (Ephr. hymn. 53 p. 553 F bei Hilgenfeld S. 34 Anm. 1). „Sterne und Tierzeichen" ist als Apposition zu „feindselige Wesen" zu fassen, die Sterne *κατ' ἐξοχήν* neben den Tierzeichen können nur die Planeten sein und sind sonach identisch mit den Sieben. Von der Zwangsherrschaft dieser Mächte ist Bardesanes fest überzeugt gewesen, er hat sich selbst sehr viel mit Sterndeuterei beschäftigt [4]); aber er glaubte auch an die Möglichkeit einer Erlösung aus der Knechtschaft, doch wohl eben für den Gnostiker. [5]) Ihm scheint

---

der Erwägung sich ergiebt: „Das ist um kein Haar besser als die gewöhnlichste Magie; und selbst wenn man das nicht zugeben wollte, so bleibt es doch gewiss Gottes im höchsten Grade unwürdig."

1) Das Wenige, was wir über Bardesanes wissen, vor allem die einfachere Gestaltung seines Pleromas, berechtigt uns, ihn näher an die ophitische Gruppe heranzurücken als an die Valentinianer. Deshalb behandeln wir ihn schon hier.

2) Ephr. hymn. 51 p. 550 D bei Hilgenfeld S. 47. Dass diese Sieben die Planetengötter sind, nicht etwa Pleromawesen, hat Hilgenfeld (a. a. O.) gegen Neander dargethan; die häufige Zusammenstellung der „Sieben" mit den Zodiakalzeichen macht dies unzweifelhaft.

3) Ephr. h. 3 p. 444 A Hilg. S. 51 Anm. 2 exarsit in Bardesane error Graecorum, quod docuit ab Itje universum creatum et constitutum esse.

4) *Ἐπ' ἄκρον τῆς χαλδαϊκῆς ἐπιστήμης ἐληλακώς* nennt ihn Euseb (praep. ev. VI 9 bei Hilg. S. 9). Vergl. auch Ephr. hymn. 1 p. 439 E (Hilg. S. 54): „Dämonen warfen den Bardesanes nieder, denn nicht las er infolgedessen die Propheten ... sondern die Bücher der Zodiakalzeichen, lesend in ihnen zu allen Zeiten." Seine Namen für die Tierkreisbilder s. Merx, Bardesanes S. 123.

5) Ephr. h. 6 p. 452 F (Hilg. S. 57 Anm. 5): „Bardesanes ist scharfsinnig, der das Schicksal durch ein höheres widerlegt, das in Freiheit wandelt, (doch bei ihm) schlägt der Zwang der unteren Stufen die höheren

er schon auf Erden die volle Freiheit zugesprochen zu haben, so dass für ihn eine höhere Ordnung der Dinge gilt. Es könnte demnach fraglich erscheinen, ob es dann noch der besonderen Erlösung beim Durchzug der Seele durch die Himmel der Sieben bedurft hat; vermutlich war diese Lehre aber doch vorhanden. Da auch bei Bardesanes über den Sieben die Sophia wohnt, und da die Seligkeit gedacht wird als das Gastmahl der Seelen mit jener ihrer Mutter [1]), so wird man annehmen dürfen, dass Bardesanes auch von einem Emporsteigen zum Ort der Sophia und mit ihr dann zum Paradies, dem „Urquell der Wonne, des Thor, wenn geboten, der Mutter sich öffnet", zu reden gewusst hat. Auf diesem Wege erweisen sich dann eben die Sieben als „hindernde Wesen".[2])

Mehr zu sagen erlauben uns die spärlichen Fragmente nicht, die wir von Bardesanes haben. Anders stünde es freilich, wenn die in den gnostischen Thomasakten eingeschobenen Hymnen und Gebete, deren ursprünglich syrische Abfassung sich z. T. noch nachweisen lässt, von Bardesanes herrühren.[3]) Immerhin bleibt die Möglichkeit, dass der Verfasser der Akten auch zugleich Verfasser jener Hymnen und Gebete ist, deren Inhalt jedenfalls von den sonst dort vorgetragenen Anschauungen nicht abweicht. So wollen wir dieselben lieber in einem neuen Abschnitt besprechen, in dem wir den Spuren unserer Lehre vom Aufstieg der Seelen in den apokryphen Apostelgeschichten nachgehen. Dass der Gnostizismus, der hier namentlich in den Thomasakten sehr stark hervortritt, der „ophitischen" Gruppe nahesteht, darüber kann kein Zweifel sein.[4]) In dem Weihegebet acta

---

.... Die Berechnung, die er für die unteren aufstellt, macht die schlechthinige Freiheit der oberen lahm."

1) Vergl. das Bardesanische Fragment bei Merx, Bardesanes S. 81.

Wann wieder
Schaun wir das Gastmahl,
Sehn wir das Mägdlein,
Die Tochter, die auf dein Knie
Du setzest und herzest.

2) Siehe das Citat aus Ephr. h. 51 oben S. 35.

3) Vergl. hierüber Lipsius Apokr. Apostelgesch. I S. 292 ff. 319 ff.

4) Vergl. Lipsius a. a. O. S. 345: „Der Verfasser der Akten ist in den Kreisen jener einerseits den Markioniten und Saturninianern, andrerseits den Ophiten verwandten orientalischen Vulgärgnosis zu suchen, welcher die

Thomae 27 [1]) wird der Heilige Geist angerufen als die „barmherzige Mutter", die „Mutter der sieben Häuser, deren Ruhe im achten Hause ist". [2]) Unverkennbar ist hier die in der *Ὀγδοάς* wohnende *Σοφία*, die Mutter der 7 Archonten, deren Reiche unter den sieben Häusern zu verstehen sind. Als die barmherzige Mutter der Menschen gewährt der H. Geist, der bald mit der Sophia identifiziert, bald von ihr unterschieden wird [3]), „Freude und Ruhe denen, die mit ihr verbunden sind". [4]) Das ist das Hochzeitsmahl der Sophia, das der schwungvolle Hymnus cap. 6 [5]) in leuchtenden Farben schildert, und nach dem der Gläubige schon jetzt sehnend ausblickt [6]): Da steht man nicht mehr unter „beständigem Druck", oberhalb des „feurigen Durchgangs" herrscht die Gnade. [7]) Dieser „feurige Durchgang", der schon im Ausdruck an den *φραγμὸς πυρός* der Ophiten (Orig. c. Cels. VI 31 L. 19 p. 360) erinnert, kann nichts Anderes sein als die Thore der 7 Archonten; wir sehen also, wie diese Vorstellung mit der von der Teilnahme am Freudenmahl der Sophia unmittelbar zusammenhängt: erst muss man die feurigen Thore durchlaufen haben, ehe man in jene Seligkeit eingehen kann.

Schlange als böse Weltseele gilt („Sethiten"), und deren praktische Lebenssitte durch strengste Askese sich auszeichnet."

1) Tischendorf acta apost. apocrypha p. 213/14.

2) So nach dem syrischen Text bei Wright, Apocryphal acts of the apostles London 1871 I p. 193. Der griechische Text bietet: *ἐλθὲ ἡ μήτηρ τῶν ἑπτὰ οἴκων, ἵνα ἡ ἀνάπαυσίς σοι εἰς τὸν ὄγδοον οἶκον γένηται.* Als „achtes Haus" wird hier die Seele des soeben Gesalbten gedacht, in der der H. Geist Wohnung nehmen soll. Unmöglich kann dies aber der ursprüngliche Sinn sein, s. Lipsius a. a. O. S. 312.

3) acta Thomae ed. Bonnet p. 30 *δοξάζομεν καὶ ὑμνοῦμέν σε* (sc. *Χριστόν*) *καὶ τὸν ἀόρατόν σου πατέρα καὶ τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα καὶ τὴν μητέρα πάσης κτίσεως.*

4) c. 47 Tisch. p. 227 *ἐλθὲ ἡ ἀπόκρυφος μήτηρ, ἐλθὲ ἡ φανερὰ ἐν ταῖς πράξεσιν αὐτῆς καὶ παρέχουσα χαρὰν καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς συνημμένοις αὐτῇ. ἀνάπαυσις* ist der ständige Ausdruck für den Ort der Sophia und die dort genossene Seligkeit.

5) Tisch. p. 195 s.

6) Tisch. p. 200 *καὶ ἔσεσθε . . . προσδοκῶντες ἐκεῖνον τὸν γάμον τὸν ἄφθορον καὶ ἀληθινόν, καὶ ἔσεσθε ἐν αὐτῷ παράνυμφοι συνεισερχόμενοι εἰς τὸν νυμφῶνα ἐκεῖνον, τὸν τῆς ἀθανασίας καὶ φωτὸς πλήρη.*

7) Wright p. 261 bei Lipsius a. a. O. S. 304. Der syrische Text hat hier, wie oft, allein das Ursprüngliche gewahrt.

Einen sehr charakteristischen Ausdruck erhalten diese Erwartungen in dem Gebet, in dem Thomas vor der Hinrichtung seine Seele Christo anbefiehlt. In langer Rede schildert der Apostel erst sein Leben in Askese und Verfolgung; dann fährt er fort [1]: *ὀνειδισμὸν μετὰ χαρᾶς ἐδεξάμην ἐπὶ τῆς γῆς τὴν ἀντιμισθίαν ἀπεκδεχόμενος ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἵνα μηδὲν ἐνθυμηθῶσι περὶ ἐμοῦ οἱ ἐξουσιασταὶ καὶ τελῶναι ἢ κατ' ἐμοῦ ἐρῶσί τι καὶ οἱ ἀπαιτηταὶ μηδὲν ἐμοὶ πραγματεύσονται. μή μου καταβοήσωσιν οἱ ἡγεμόνες τοῦ δράκοντος πρὸς σὲ ἀναφερομένου μου· μὴ ἐλεύσονται ἔμπροσθέν μου στῆναι διὰ τὴν σὴν δύναμιν σκέπουσάν με.*[2]) *φύγωσι κατακρυπτόμενοι ἀπ' αὐτῆς μὴ δυνάμενοι ἀντιβλέψαι. αἰφνιδίως γὰρ ἐμπίπτωσι τοῖς ὑπηκόοις αὐτῶν, ἡ γὰρ μερὶς αὐτῶν τοῦ πονηροῦ ἐστιν καὶ ἐλέγχει αὐτούς· ἡ γὰρ φύσις αὐτῶν γνωρίζεται.*[3]) *σκέπασόν με Ἰησοῦ, ἵνα ἐν ἡσυχίᾳ παρέλθω καὶ χαρᾷ καὶ εἰρήνῃ*[4]), *ἵνα στῶ ἐν παρρησίᾳ ἔμπροσθέν σου.* Das Bild von den „Steuereinnehmern" und „Zöllnern" ist überaus bezeichnend für diese feindlichen Mächte, die, an ihrem Thore sitzend, auf die vorüberziehenden Seelen lauern, und vor denen diese sich ausweisen müssen. „Arglistig und unversehens fallen sie über die her, die ihnen gehorsam sind"[5]), aber den Gnostiker schützt die „siegreiche Kraft Jesu", vor der alle Feinde zurückweichen müssen. Diese Kraft wird den Menschen übertragen

---

1) acta Thomae ed. Bonnet p. 90 s., bei Tischendorf in der Consummatio Thomae c. 8 p. 239. Wright p. 316. Die Stelle ist in den verschiedenen Rezensionen sehr verschieden wiedergegeben. Man hat kirchlicherseits fortwährend an den Worten herumkorrigiert, bis schliesslich alles Häretische ausgetilgt war; so bietet wohl keiner der Codices mehr die ursprünglichen Worte. Am schärfsten tritt das Gnostische noch hervor in cod S (= Paris. 1613), nach dem wir den obenstehenden Text geben.

2) Syr.: „um deiner sieghaften Kraft willen, o Jesu, die mich umgiebt."

3) Dieser Satz ist in allen codd., auch bei dem Syrer, verderbt; er schildert im Gegensatz zu dem Loos der Frommen das Geschick der Ungläubigen, auf die sich die Archonten stürzen, um sie festzuhalten.

4) *ὑπερβήσομαι καὶ στῶ ἔμπροσθεν τοῦ δικαστοῦ* cod. P (= Par. 1510). *δικαστοῦ* ist jedenfalls nicht richtig, fehlt auch im Syrischen. Die in allen codd. folgende Erwähnung des Teufels gehört gewiss erst der kath. Überarbeitung an, die dadurch auch jene *ἀπαιτηταί* und *τελῶναι* als Engel des Teufels zu charakterisieren sucht.

5) So der Syrer.

durch die Sakramente. So betet Thomas über dem heiligen Salböle [1]): „Ja, Herr, komm, wohne auf diesem Öle, wie du auf dem Holze gewohnt hast; und deine Kreuziger konnten dein Wort nicht ertragen. Lass deine Gabe kommen, welche du gegen deine Feinde aushauchtest, die zurückwichen und auf ihr Antlitz fielen, und lass es wohnen auf diesem Öle, über das wir deinen Namen anrufen." Die Feinde, die wie damals die Häscher durch Jesu Hauch, so künftig durch die Kraft des Salböls niedergeworfen werden sollen, sind die Archonten. Entsprechend heisst es auch in einer Weiheformel, die gewiss aus der gnostischen Taufpraxis entlehnt ist [2]): *ἐλθέτω τὰ ὕδατα ἀπὸ τῶν ὑδάτων τῶν ζώντων, τὰ ὄντα ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ ἀποσταλέντα ἡμῖν. ἡ ἀπὸ ἀναπαύσεως ἀποσταλεῖσα ἡμῖν πηγή, ἡ δύναμις τῆς σωτηρίας ἡ ἀπὸ τῆς δυνάμεως ἐκείνης ἐρχομένη τῆς τὰ πάντα νικώσης καὶ ὑποτασσούσης τῷ ἰδίῳ θελήματι.* Hervorgehoben sei noch die Art, wie in dem oben angeführten Sterbegebet des Thomas das ganze Leben und die ganze (asketische) Sittlichkeit schliesslich darauf abzweckt, sich für die Auffahrt der Seele des göttlichen Beistandes würdig zu machen. Welch eine ernste und tiefe, in ihrer Grundstimmung der christlichen verwandte Frömmigkeit in diesen Gedankengängen leben konnte, zeigt der wunderbar schöne Hymnus der syrischen Thomasakten [3]) von der Seele als dem Königssohn aus dem fernen Osten, den seine Eltern nach Ägypten gesandt, um der zischenden Schlange die kostbare Perle zu entreissen. In der Ferne vergisst er der Heimat, vergisst seines Auftrags und fällt in Knechtschaft und tiefen Schlaf, bis ihn ein Brief seiner Eltern aufrüttelt: „Wach auf und erhebe dich von deinem Schlafe und höre auf die Worte unseres Briefes. Bedenke, dass du ein Sohn von Königen bist. Sieh, in wessen Sklaverei du geraten. Gedenke der Perle, um derentwillen du nach Ägypten gesendet wurdest. Denke an dein Kleid und erinnere dich der glänzenden

1) Wright p. 277, übersetzt bei Lipsius I S. 336.

2) c. 49 Tisch. p. 228. Das Wasser, über das sie gesprochen wird, soll dazu dienen, eine verdorrte Hand zu heilen. Der Wortlaut (*ἀπὸ τῶν ὑδάτων τῶν ζώντων, χάρισμα τοῦ ἁγίου πνεύματος*) und die Verwandtschaft mit ähnlichen sakramentalen Formeln weisen auf die ursprüngliche Bedeutung dieses Gebetes und seine Verwendung bei der Taufe hin.

3) Wright p. 238—245, übersetzt Lipsius S. 292—96.

Toga, die du tragen und mit der du geschmückt werden sollst." Er macht sich auf, gewinnt die Perle, und der Brief geleitet ihn zurück, vorüber an Sarbug, Babel und Maisan[1]) bis in die Heimat und zum Palast des Königs der Könige. Gerade die Thomasakten lassen so recht erkennen, wie leicht der Gnostizismus seine ureigensten Gedanken dem Christentum unterschieben konnte, und wie gefährlich er eben dadurch diesem werden musste.

In den andern apokryphen Apostelgeschichten haben die katholischen Überarbeiter viel stärker eingegriffen, so dass von dem genuin Gnostischen nicht mehr viel darin geblieben ist. Aber gerade in den Sterbegebeten finden wir noch mehrfach die Bitte um Beistand gegen die lauernden *κοσμοκράτορες*. So betet Philippus[2]): „Komm jetzt, Jesus, und gieb mir den ewigen Siegeskranz wider jede feindliche Macht und Gewalt, und nicht umhülle mich ihre finstere Luft, damit ich durchschreite die Feuerwasser und den ganzen Abgrund. Herr Jesus Christus, lass den Widersacher nicht Raum haben, mich anzuklagen vor deinem Richterstuhl, sondern lege mir dein herrliches Gewand an, dein glänzendes, allzeit leuchtendes Siegel, bis ich vorüberkomme an allen Weltherrschern und an dem bösen Drachen." Dass auch hier wieder durch das Bild vom Gewand und vom Siegel auf die Wirksamkeit der Taufe als eines besonders kräftigen Mittels gegen die *κοσμοκράτορες* hingewiesen wird, bezeugt uns aufs neue die schon mehrfach betonte enge Beziehung der Sakramente auf jene Auffahrt der Seelen. — Johannes erbittet sich als Lohn für ein ganzes Leben voll Entsagung *καὶ*

---

1) Diese Länder vertreten in dem Gleichnis die Stelle der Archontenreiche, wie Ägypten die Welt und Parthien die himmlische Heimat der Seele bezeichnet.

2) acta Philippi 38 (Tisch. p. 93) *ἐλθὲ νῦν Ἰησοῦ καὶ δός μοι τὸν στέφανον τῆς νίκης τὸν αἰώνιον κατὰ πάσης ἐναντίας ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ μὴ καλυψάτω με ὁ σκοτεινὸς αὐτῶν ἀήρ, ὅπως διαπεράσω τὰ τοῦ πυρὸς ὕδατα καὶ πᾶσαν τὴν ἄβυσσον. κύριέ μου Ἰησοῦ Χριστέ, μὴ σχῇ χώραν ὁ ἐχθρὸς κατηγορῆσαί μου ἐπὶ τοῦ βήματός σου, ἀλλὰ ἔνδυσόν με τὴν ἔνδοξόν σου στολήν, τὴν φωτεινήν σου σφραγῖδα τὴν πάντοτε λάμπουσαν, ἕως οὗ παρέλθω πάντας τοὺς κοσμοκράτορας καὶ τὸν πονηρὸν δράκοντα τὸν ἀντικείμενον ἡμῖν. νῦν οὖν, κύριέ μου Ἰησοῦ Χριστέ, ποίησόν μοι ἀπαντῆσαί σοι ἐν τῷ ἀέρι.*

πορευομένου μου πρὸς σὲ ὑποχωρησάτω πῦρ, νικηθήτω σκότος, ἀτονησάτω κάμινος, σβεσθήτω γέεννα, ἐντραπήτωσαν ἄγγελοι, φοβηθήτωσαν δαίμονες, θρανσθήτωσαν ἄρχοντες. δυνάμεις σκότους πεσέτωσαν, δεξιοὶ τόποι στηκέτωσαν, ἀριστεροὶ μὴ μεινάτωσαν, ὁ διάβολος φιμωθήτω . . . καὶ δός μοι τὴν εἰς σὲ ὁδὸν ἀνύβριστον ἀνεπηρέαστον ἀνύσαι, ἀπολαβεῖν δὲ ὅπερ ὑπέσχου τοῖς καθαρῶς βιοῦσι καὶ σεμνὸν ἠγαπηκόσι βίον.[1]) Solchen Stellen ist nun offenbar nachgebildet das Gebet Josephs in der arabischen historia Josephi fabri cap. 13[2]): „Und der Engel, dem ich anvertraut bin vom Tage meiner Geburt an, sein Angesicht möge nicht von mir gewendet sein, vielmehr gehe er mit mir auf dem Wege, bis er mich zu dir führe . . .; und lass die feindlich Blickenden sich nicht zu mir nahen, zu dem Orte, an dem ich wandele, bis ich zu dir komme in Unschuld. Und lass, die an den Thoren sind, meiner Seele den Eintritt nicht verwehren, noch mögen die Löwen mir nahe kommen. Und die Fluten des Feuermeeres, welches jede Seele zu durchschreiten hat, mögen meine Seele nicht versenken, bevor ich erblicke die Herrlichkeit deiner Gottheit." Durch eine leise Änderung des arabischen Textes sind hier aus den „Sieben" „Löwen" gemacht[3]), und damit ist der Hauptanstoss getilgt, die Worte könnten jetzt zur Not als eine etwas phantastische Ausführung gemeinchristlicher Vorstellungen gelten. Ein sahidischer Kodex der hist. Josephi, dessen Inhalt Thilo in der Vorrede seines Cod. apocryphus auszugsweise angiebt, lässt aber die gnostische Grundlage unzweideutig erkennen; vergl. a. a. O. S. XXV Jesus invocat patrem suum, ut mittat Michaelem et Gabrielem cum choro angelorum, qui custodiant animam Josephi et conducant per septem aeonas tenebrarum et vias caliginosas iuxta flumen igneum et locum carnificum.[4])

---

1) acta Johannis c. 21 Tisch. p. 276.

2) Thilo Codex apocryphus p. 24. In der Form, wie uns dort der Text vorliegt, ist er zweifellos sehr jung und setzt bereits einen ausgebildeten Heiligenkult voraus; doch kann sehr wohl ein gnostischer Bericht zu Grunde liegen, und die Form der Einkleidung — Jesus erzählt, auf dem Ölberg sitzend, seinen Jüngern die Geschichte Josephs — spricht vielleicht dafür.

3) as-sibâ'u für as-sab'atu.

4) Vergl. auch die Worte Jesu l. c. p. XXVI Et praecepi eis (Gabriel und Michael), ut eam (die Seele Josephs) custodirent a furibus in viis et

Für die grosse Gruppe des „ophitischen“ [1]) Gnostizismus glauben wir den Beweis geliefert zu haben, dass sie in der That eine Lehre besassen, die, nach ihrem eigenen Zeugnis und nach dem unmittelbaren Eindruck ihrer Schriften zu urteilen, für sie im Mittelpunkt ihres Interesses gestanden, ja im Grunde genommen die Gnosis repräsentiert hat, die Lehre von der Auffahrt der Seele durch die Himmel der (7) Archonten. Wir haben gezeigt, dass diese Lehre vom ersten Auftreten der ophitischen Gnosis an vorhanden gewesen und bis zu ihrer Selbstzersetzung in der Pistis Sophia wohl mannigfach modifiziert, aber in ihren Grundzügen doch immer dieselbe geblieben ist. Es erübrigt uns nun noch einen Überblick über die andern gnostischen Richtungen zu geben, bei denen wir Spuren derselben Anschauungsweise finden.

3. Von den Ophiten leitet Irenäus die Valentinianer ab [2]); und die Verwandtschaft ist in der That so gross, dass wir gar keinen Grund haben, seinem Zeugnis zu misstrauen. Bei den Valentinianern scheint nun von vornherein eine Übernahme jener Lehre ausgeschlossen zu sein, schon allein deshalb, weil sie nur einen Demiurgen kennen. Indessen dieser Einwand trifft doch nicht zu. Die Valentinianer haben keineswegs von Anfang an nur einen Demiurgen gehabt; es lässt sich vielmehr noch deutlich eine ursprünglichere, doch wohl auf Valentin selbst zurückgehende Auffassung erkennen, wonach man — wie die Ophiten — sieben Demiurgen annahm. Selbst in dem von Irenäus überlieferten valentinianischen System, das in Wahrheit von Ptolemäus herrührt [3]), tritt dies noch hervor. Wenn hier der Demiurg

---

iussi angelos hymnos canere ei, donec recepta esset in coelum. — Diese historia Josephi verdiente vielleicht eine nähere Untersuchung, sie zeigt an einem Beispiel, wie gnostisch-christliche Gedanken auch nach Arabien eingeführt sind, was für die Entstehung des Islam nicht ohne Bedeutung ist. Dass auch dieser von 7 himmlischen Stockwerken geredet hat, daran sei hier nur erinnert.

1) Die Bezeichnung in dem weiten Sinne genommen, in dem wir sie bisher gebraucht haben.

2) I 28, 8 H. p. 241 a quibus velut Lernaea hydra multiplex capitibus fera de Valentini schola generata est; vergl. auch I 29 p. 243.

3) Vergl. die Schlussbemerkung im lateinischen Text I 1, 18 p. 80 Et Ptolemaeus quidem ita, und die Art, wie die I 1, 5 berichtete Anschauung von der einjährigen Wirksamkeit Jesu II 33, 2 auf Ptolemäus

den Namen Ἑβδομάς und die Achamoth den Namen Ὀγδοάς führt, so weist dies natürlich zurück auf die 7 Himmel der 7 ophitischen Archonten, und so lehrt denn Ptolemäus auch, dass der Schöpfer 7 Himmel geschaffen habe.[1]) In seinem System kann er nun freilich mit diesen sieben Himmeln nichts mehr anfangen, und so spiritualisiert er denn die ganze Vorstellung: man hat an intelligible Wesen zu denken, an Engel des Demiurgen.[2]) Ebenso haben es die Markosier gemacht: „Himmel werden jetzt die Äonen genannt" (I 13, 2 p. 179 cf. I 8, 8 p. 141. I 10, 1 p. 165). Die Abhängigkeit von einer älteren Tradition ist unverkennbar. Auch in dem (auf einer eigenen Quelle beruhenden) Bericht der Philosophumena über Valentin finden wir den Namen Ἑβδομάς (VI 32); die Vorstellung von den 7 Himmeln giebt auch Epiphanius als valentinianisch an.[3]) In einem Citat aus einem Briefe Valentins selbst finden wir auch eine Mehrzahl von Engeln als Schöpfer, die wir nach dem oben Gesagten wohl unbedenklich mit den sieben ophitischen Archonten identifizieren dürfen.[4]) Ist dies der Fall, so fällt nun auf die astrologischen Angaben der Excerpta ex Theodoto, die ja laut der Überschrift die Lehren der anatolischen Schule der Valentinianer geben wollen, ein ganz

---

zurückgeführt wird: quibus magis oportet credi? utrumne his talibus (dem Johannes und andern Aposteln), an Ptolemaeo, qui apostolos nunquam vidit?

1) I 1, 9 p. 44 *ἑπτὰ γὰρ οὐρανοὺς κατεσκευακέναι, ὧν ἐπάνω τὸν δημιουργὸν εἶναι λέγουσι· καὶ διὰ ταῦτα Ἑβδομάδα λέγουσιν αὐτόν, τὴν δὲ μητέρα, τὴν Ἀχαμώθ, Ὀγδοάδα.*

2) I 1, 9 p. 44 s. *τοὺς δὲ ἑπτὰ οὐρανοὺς εἶναι νοερούς φασιν· ἀγγέλους δὲ ὑποτίθενται.*

3) haer. 31, 4 p. 110; allerdings begeht er dabei den Fehler, den Demiurgen in die *ὀγδοάς* zu versetzen: *αὐτοῦ ὄντος ἐν τῇ ὀγδοάδι καὶ ἑπτὰ οὐρανοὺς μετ' αὐτὸν πεποιηκότος.*

4) Clem. strom. II 8, 36 (opp. ed. Dindorf II p. 169) *ἔοικε δὲ καὶ Οὐαλεντῖνος ἔν τινι ἐπιστολῇ τοιαῦτά τινα ἐν νῷ λαβών, αὐταῖς γὰρ γράφει ταῖς λέξεσι· καὶ ὥσπερεὶ φόβος ἐπ' ἐκείνου τοῦ πλάσματος ὑπῆρξε τοῖς ἀγγέλοις, ὅτε μεῖζονα ἐφθέγξατο τῆς πλάσεως διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἄνωθεν οὐσίας καὶ παρρησιαζόμενον κτὲ . . . εἰς γὰρ ὄνομα ἀνθρώπου πλασθεὶς Ἀδὰμ φόβον παρέσχε προόντος ἀνθρώπου ὡς δὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ καθεστῶτος καὶ κατεπλάγησαν καὶ ταχὺ τὸ ἔργον ἠφάνισαν.* Diese ganze Vorstellung von der Schöpfung des Menschen und die Bezeichnung des höchsten Gottes als *ἄνθρωπος* erinnert lebhaft an die ophitische Lehre, von der Valentin ausgegangen ist. (Vergl. Ir. I 28, 4 p. 232 s. und Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 293 f.)

neues Licht. Diese orientalische Schule steht ja im Allgemeinen der Lehre Valentins näher als die italische, sie hat auch hier ein altes Stück treu erhalten: die astrologische Orientierung des ursprünglichen Valentinianismus. Die Erlösung, die Christus gebracht hat, wird, wenn nicht ausschliesslich, so doch hauptsächlich gesehen in der Befreiung von der drückenden Herrschaft der Gestirnmächte. Zwischen den miteinander um die Macht kämpfenden Sterngeistern steht der Mensch willenlos und ohnmächtig da; sein Geschick wird bestimmt durch die Sterne, die gerade den Sieg errungen haben, und das sind meist die bösen; aber selbst wenn es einmal die guten sind, er ist doch nicht sein eigner Herr und wird hin- und hergerissen zwischen fremden Gewalten.[1]) So steht er in unwürdiger Knechtschaft, die zwar zunächst nur den Leib betrifft, aber durch diesen dann auch die Seele mit niederzieht. „Aus diesem Aufruhr und Kampf der Mächte rettet uns der Herr und bietet uns den Frieden, heraus aus den feindlichen Schlachtreihen der Mächte und Engel, wo die einen für, die andern wider uns sich gegenüberstehen.“[2]) *διὰ τοῦτο ὁ κύριος κατῆλθεν εἰρήνην ποιήσων τοῖς ἀπ᾽ οὐρανῶν, οὐ τοῖς ἀπὸ γῆς, ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος· εἰρήνη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις. διὰ τοῦτο ἀνέτειλε ξένος ἀστὴρ καὶ καινὸς καταλύων τὴν παλαιὰν ἀστροθεσίαν καινῷ φωτὶ οὐ κοσμικῷ λαμπόμενος, ὁ καινὰς ὁδοὺς καὶ σωτηρίους τρεπόμενος, αὐτὸς ὁ κύριος ἀνθρώπων ὁ κατελθὼν*

1) exc. 71 (Clem. opp. ed. Dindorf III p. 451) *τὰ τοίνυν δεκαδύο ζῴδια καὶ οἱ ταῦτα ἐπιόντες ἑπτὰ ἀστέρες τότε μὲν συνοδεύοντες. τότε δὲ ὑπαντῶντες ἀνατέλλοντες, οὗτοι πρὸς τῶν δυνάμεων κινούμενοι κίνησιν τῆς οὐσίας δηλοῦσιν εἰς γένεσιν τῶν ζῴων καὶ τὴν τῶν περιστάσεων τροπήν. διάφοροι δ᾽ εἰσὶν καὶ οἱ ἀστέρες καὶ αἱ δυνάμεις· ἀγαθοποιοὶ κακοποιοί, δεξιοὶ ἀριστεροί, ὧν κοινὸν τὸ τικτόμενον, ἕκαστον δὲ αὐτῶν γίνεται κατὰ καιρὸν τὸν ἴδιον τοῦ δυναστεύοντος τὰ κατὰ φύσιν ἐπιτελοῦντος, τὸ μὲν ἐν ἀρχῇ, τὸ δὲ ἐπὶ τέλει.* Vergl. auch 25. 55. 69. 70. 73 p. 451 s. *διὰ δὴ τοὺς ἀντικειμένους οἳ διὰ τοῦ σώματος καὶ τῶν ἐκτὸς ἐπιβατεύουσι τῆς ψυχῆς καὶ ἐνεχυράζουσιν εἰς δουλείαν, οἱ δὲ δεξιοὶ οὐκ εἰσιν ἱκανοὶ παρακολουθοῦντες σώζειν καὶ φυλάσσειν ἡμᾶς.*

2) 72 p. 451 *ἀπὸ ταύτης τῆς στάσεως καὶ μάχης τῶν δυνάμεων ὁ κύριος ἡμᾶς ῥύεται καὶ παρέχει τὴν εἰρήνην ἀπὸ τῆς τῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἀγγέλων παρατάξεως, ἣν οἱ μὲν ὑπὲρ ἡμῶν, οἱ δὲ καθ᾽ ἡμῶν παρατάσσονται.*

εἰς γῆν, ἵνα μεταθῇ τοὺς εἰς τὸν Χριστὸν πιστεύσαντας ἀπὸ τῆς εἱμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου πρόνοιαν.[1]) Also wer an Christum glaubt, der ist dem Zwang der *εἱμαρμένη* entnommen und steht künftighin unter der besonderen Leitung seines Herrn. Genauer aber wird nun diese Erlösung angeknüpft an die Taufe: *ὁ γὰρ εἰς θεὸν βαπτισθεὶς εἰς θεὸν ἐχώρησε καὶ εἴληφεν ἐξουσίαν ἐπάνω σκορπίων καὶ ὄφεων περιπατεῖν τῶν δυνάμεων τῶν πονηρῶν . . . . . εἰς οὕς* (Vater, Sohn und Geist) *ἀναγεννώμεθα τῶν λοιπῶν δυνάμεων ἁπασῶν ὑπεράνω γινόμενοι.*[2]) Und so wird nun rund und klar erklärt: Bis zur Taufe besteht die Schicksalsbestimmung zu Recht, danach aber ist es nicht mehr Wahrheit, was die Sterndeuter sagen.[3]) Alle diese Gedanken sind uns nicht neu, wir haben sie so oder ähnlich auch von andern Gnostikern aussprechen hören; aber sonst fanden wir sie in der Regel in engster Verknüpfung mit der Lehre von den 7 Archonten. Diese Verbindung ist hier gelöst, weil jene Lehre von sieben Weltherrschern entsprechend den 7 Planeten bei den Valentinianern — das lässt sich ja nicht leugnen — kaum noch leise nachklingt. Wir können auch noch sehr wohl erkennen, wie es gekommen ist, dass aus den sieben Demiurgen einer wurde: sieht man, wie die Bedeutung des valentinianischen Demiurgen ganz darin aufgeht, dass er der Gott des Alten Testamentes ist, so ist es deutlich, dass er der Auseinandersetzung mit dem Alten Testament seine Alleinherrschaft verdankt. Auf

---

1) 74 p. 452. Die Stelle hat eine höchst auffällige Parallele bei Ignat. Eph. 19, 2 f. *πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν; ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ. τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι, αὐτὸς δὲ ἦν ὑπερβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα· ταραχή τε ἦν, πόθεν ἡ καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς. ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας· ἀγνοία καθηρεῖτο, παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς.* Es ist merkwürdig, wie dieser so ausgesprochene Feind der Gnostiker in manchen Punkten doch eine so unverkennbare Verwandtschaft mit ihnen zeigt. In demselben Epheserbrief lesen wir c. 13, 2 *οὐδέν ἐστιν ἄμεινον εἰρήνης, ἐν ᾗ πᾶς πόλεμος καταργεῖται ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων.*

2) 76 p. 453.

3) 78 p. 453. *μέχρι τοῦ βαπτίσματος οὖν ἡ εἱμαρμένη, φασίν, ἀληθής, μετὰ δὲ τοῦτο οὐκέτι ἀληθεύουσιν οἱ ἀστρολόγοι.*

die Dauer war die Fiktion eines besonderen Iao, eines besonderen Adonai u. s. w. gegenüber den alttestamentlichen Berichten nicht zu halten.

Wie tief nun aber die Lehre vom Aufsteigen der Seelen im gnostischen Bewusstsein wurzelte, zeigt sich darin, dass man an ihr festhielt, obgleich man nur noch einen Demiurgen hatte. Freilich erhält die Anschauung nun etwas Unbestimmtes und Schwankendes, da man nicht mehr sagen konnte, welches denn die verschiedenen Schrecknisse seien, die man auf dem Wege zum Pleroma überwinden musste: von den früheren war nur der τόπος des Demiurgen geblieben; dagegen war allerdings ein neues Hindernis hinzugekommen, der ὅρος, der das Pleroma umschloss und den Eintritt wehrte. Diese beiden, der Demiurg und der Horos, sind denn auch die einzigen festen Grössen in dem Bild der Auffahrt, wie es sich jetzt gestaltete, alles Übrige hält sich in unklaren allgemeinen Ausdrücken. So treffen wir es nun mehrfach in den Excerpta ex Theodoto. In den „linken Orten" werden die Sünder gestraft, der Topos des Demiurgen hält die „gerechten" Psychiker fest auf ihrem Wege „durch die geschöpfliche Welt" [1]), der pneumatische Samen aber kommt weiter, denn in dem „Topos" sitzt Jesus neben dem Demiurgen und mildert seine Schrecken und ermöglicht den Pneumatikern den Durchgang zum Pleroma.[2]) Durch sein Kreuzigungswort (Lc. 23, 46) hat Christus die Σοφία und mit ihr den ganzen pneumatischen Samen dem Vater anbefohlen, damit er sie bei demselben wiederfände, und sie nicht zurückgehalten würden „von denen, die rauben könnten" (man beachte den ganz unbestimmt gelassenen Ausdruck).[3]) Was den Gnostiker über alle

---

1) 37 p. 440 οἱ ἀπὸ Ἀδὰμ ἐξελθόντες οἱ μὲν δίκαιοι διὰ τῶν ἐκτισμένων τὴν ὁδὸν ποιούμενοι παρὰ τῷ τόπῳ κατείχοντο κατὰ τοὺς Οὐαλεντινιανούς, οἱ δὲ ἕτεροι ἐν τῷ τοῦ σκότου ἐκτισμένῳ ἐν τοῖς ἀριστεροῖς ἔχοντες συναίσθησιν πνρός.

2) 38 p. 440 καὶ αὐτὸς δὲ ὁ τόπος πύρινός ἐστιν. διὰ τοῦτό φησι καταπέτασμα ἔχει, ἵνα μὴ ἐκ τῆς προσόψεως ἀναλωθῇ τὰ πράγματα ... ἔνθεν καὶ ὁ Ἰησοῦς παρακληθεὶς συνεκαθέσθη τῷ τόπῳ, ἵνα μένῃ τὰ πράγματα καὶ μὴ προαναστῇ αὐτοῦ καὶ ἵνα τὸν τόπον ἡμερώσῃ καὶ τῷ σπέρματι δοδον εἰς πλήρωμα παράσχῃ.

3) 1 ὅθεν ἐν τῷ πάθει τὴν Σοφίαν παρατίθεται τῷ πατρί, ἵνα αὐτὴν ἀπολάβῃ παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μὴ κατασχεθῇ ἐνταῦθα ὑπὸ τῶν

widrigen Mächte erhebt, was ihn für sie unangreifbar macht, so dass sie ihn gar nicht festhalten können, ist aber die Taufe; *διὰ γὰρ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος σφραγισθεὶς ἀνεπίληπτος γίνεται ἄλλῃ δυνάμει.*[1]) Die gnostische Taufe, die *λύτρωσις*, führt auch vorbei an dem Horos und erschliesst den Eingang ins Pleroma.[2]) Sie allein, daher musste selbst Jesus sich taufen lassen, weil er sich ja mit der Sophia vereinigt hatte und diese, um ins Pleroma zugelassen zu werden, wie alle ihre Kinder, die Pneumatiker, der *λύτρωσις* bedurfte.[3]) Abermals ist es also die Lehre vom Wege der Seelen, mit der die Sakramente im engsten Zusammenhang stehen: ohne Taufe kein Durchlass in den himmlischen Regionen. Darum ist die Taufe unbedingt notwendig, und umgekehrt hat an dieser Gemeindeinstitution jene Vorstellung ihren festen Halt. Schon aber erscheint hier auch der Feind, der beide miteinander bedroht: 78 p. 453 lesen wir: *ἔστι δὲ οὐ τὸ λοῦτρον μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἦμεν, τί γεγόναμεν; ποῦ ἦμεν ἢ ποῦ ἐνεβλήθημεν; ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα; τί γέννησις; τί ἀναγέννησις;* Eine solche Gegenüberstellung: „nicht nur Mysterien — sondern auch Gnosis" wäre in den meisten der früher besprochenen gnostischen Richtungen unmöglich gewesen; denn die Mysterien waren ja selbst ein Teil, sogar der wichtigste, der Gnosis, welche die *κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ* überliefern wollte. Die Probleme, in die hier der Inhalt der Gnosis auseinandergelegt wird, zeigen zwar, dass es noch immer überwiegend praktische Fragen sind, um die sich das ganze Interesse dreht; aber die Fragen erscheinen

---

στερίσκειν δυναμένων· οὕτως πᾶν πνευματικὸν σπέρμα, τοὺς ἐκλεκτούς, διὰ τῆς εἰρημένης φωνῆς παρατίθεται.

1) 80 p. 453|54 vergl. auch 76 p. 453 *εἰς οὓς ἀναγεννώμεθα τῶν λοιπῶν δυνάμεων ἁπασῶν ὑπεράνω γενόμενοι*

2) 22 p. 434 *οἱ βαπτιζόμενοι δέ φασιν ὑπὲρ ἡμῶν τῶν νεκρῶν οἱ ἄγγελοί εἰσιν οἱ ὑπὲρ ἡμῶν βαπτιζόμενοι, ἵνα ἔχοντες καὶ ἡμεῖς τὸ ὄνομα μὴ ἐπισχεθῶμεν κωλυθέντες εἰς τὸ πλήρωμα παρελθεῖν τῷ ὅρῳ καὶ τῷ σταυρῷ. διὸ καὶ ἐν τῇ χειροθεσίᾳ λέγουσιν ἐπὶ τέλους „εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν", τοντέστιν ἣν καὶ ἄγγελοι ἔχουσιν, ἵν' ᾖ βεβαπτισμένος ὁ τὴν λύτρωσιν κομισάμενος τῷ αὐτῷ ὀνόματι, ᾧ καὶ ὁ ἄγγελος αὐτοῦ προβεβάπτισται.*

3) 22 p. 435 *ἐδέησεν δὲ λυτρώσεως καὶ τῷ Ἰησοῦ, ἵνα μὴ κατασχεθῇ τῇ ἐννοίᾳ ᾗ ἐνετέθη τοῦ ὑστερήματος προσερχόμενος διὰ τῆς Σοφίας, ὥς φησιν ὁ Θεόδοτος.*

doch bereits als Aufgaben für eine sich selbständig machende Spekulation. Der Begriff der Gnosis hat eine intellektualistische Wendung genommen. Damit ist das Band zerschnitten, das die Gnosis und die Mysterien bisher so eng verknüpft hatte; und da man, was ja im Wesen des Gnostizismus lag, nach wie vor in der Gnosis das Entscheidende, Seligmachende sah, so musste über kurz oder lang die Frage auftauchen, wozu es dann der Mysterien überhaupt noch bedürfe: Der Mensch, der zum Bewusstsein seines eigenen tiefsten Wesens, des Göttlichen in ihm gekommen ist, der ist erlöst. Bei diesem rein inneren Vorgang mussten die Mysterien als etwas Äusserliches, Fremdes, Überflüssiges erscheinen. Mit ihnen zugleich musste notwendig auch die Lehre, der sie dienen wollten, fallen.

Diesen Prozess können wir nun bei den Valentinianern des Irenäus beobachten. Zunächst treffen wir auch hier den Standpunkt: Mysterien und Gnosis; die Pneumatiker sind die, welche beides besitzen. Vergl. Ir. I 1, 11 p. 53. Consummationem vero futuram, cum formatum et perfectum fuerit scientia omne spiritale, hoc est homines qui perfectam agnitionem (*γνῶσιν*) habent de Deo et hi qui ab Achamoth initiati sunt mysteria: esse autem hos semetipsos dicunt.[1]) In dieser doppelten Ausstattung gehen sie „unangreifbar und ungesehen" (natürlich von feindlichen Zwischenwesen) in das Pleroma ein.[2]) Dass als Gegenstand der Gnosis einfach Gott genannt wird, ist bezeichnend: die Gnosis ist Theosophie geworden, ein spekulatives System. — Viel stärker haben die Markosier die praktische Abzielung der Gnosis be-

---

1) Der griechische Text bietet etwas abweichend: *τὴν δὲ συντέλειαν ἔσεσθαι, ὅταν μορφωθῇ καὶ τελειωθῇ γνώσει πᾶν τὸ πνευματικόν, τοιτέστιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι οἱ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ θεοῦ καὶ τῆς Ἀχαμώθ· μεμυημένους δὲ μυστήρια εἶναι τούτους ὑποτίθενται.* Danach wären schon hier die Mysterien auf die Gnosis reduziert, aber der lateinische Text ist wohl vorzuziehen. — Vergl. auch Epiph. haer. 31 (Valentiniani) 7 Dind. II p. 146 *τὸ δὲ τάγμα τὸ πνευματικὸν ἑαυτοὺς λέγουσιν ὥσπερ καὶ γνωστικοὺς καὶ μηδὲ καμάτου ἐπιδεομένους ἢ μόνον τῆς γνώσεως καὶ τῶν ἐπιρρημάτων τῶν αὐτῶν μυστηρίων.*

2) I 1, 12 p. 59 *τοὺς δὲ πνευματικοὺς ἀποδυσαμένους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερὰ γενομένους ἀκρατήτως καὶ ἀοράτως* (inapprehensibiliter et invisibiliter) *ἐντὸς πληρώματος εἰσελθόντας νύμφας ἀποδοθήσεσθαι τοῖς περὶ τὸν Σωτῆρα ἀγγέλοις.*

tont, wie sich denn bei ihnen überhaupt manches Altertümliche erhalten hat. Durch ihre Erkenntnis behaupten sie *ἐν ὕψει ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν* zu sein (Ir. I 7, 5 p. 123). Infolgedessen wird von ihnen auch auf die Sakramente, speziell auf die *ἀπολύτρωσις*, ein hoher Wert gelegt. „Sie sagen, dass dieselbe notwendig sei für die, welche die vollkommene Gnosis erlangt haben, damit sie durch die Wiedergeburt in die alles überragende Macht hineingestellt seien. Denn sonst sei es unmöglich, ins Pleroma einzugehen, da sie es sei, die sie in die Tiefe des Urgrundes einführe.“ [1]) Man sieht schon aus dieser Stelle, wie im Zusammenhang mit der *ἀπολύτρωσις* auch die ganze Vorstellung von der Wanderung der Seele durch die feindlichen Zwischenmächte sehr lebendig ist. Die *ἀπολύτρωσις*, heisst es I 7, 5 p. 123, macht sie unangreifbar und unsichtbar für den Richter; „wenn er sie aber auch fassen wollte, so würden sie, mit der *ἀπολύτρωσις* an ihn herantretend“, die Mutter, die *ἄνω Σοφία*, um Hilfe anrufen, und diese würde sie unsichtbar dem Richter entrücken, „ihnen die homerische Tarnkappe aufsetzen“, wie Irenäus spottet.[2]) In der Not versichert sich der Gnostiker der noch höheren Gnosis der göttlichen *Σοφία*, die ihn dann aber auch gewiss rettet; man sieht, welcher Art diese *γνῶσις* ist. Eine ganze Reihe derartiger Formeln erhalten wir cap. I 14, wo Irenäus von den verschiedenen Riten beim Vollzug der *ἀπολύτρωσις* redet. Es kann zweifelhaft, aber im Grunde für uns auch gleichgültig sein, ob alle diese Formen und Formeln bei den Markosiern in Gebrauch waren. Die Hauptsache ist, dass wir hier noch einmal ein anschauliches Bild von dem

1) I 14, 1 p. 181 s. *λέγουσι δὲ αὐτὴν (τὴν ἀπολύτρωσιν) ἀναγκαίαν εἶναι τοῖς τὴν τελείαν γνῶσιν εἰληφόσιν, ἵνα εἰς τὴν ὑπὲρ πάντα δύναμιν ὦσιν ἀναγεγεννημένοι· ἄλλως γὰρ ἀδύνατον ἐντὸς πληρώματος εἰσελθεῖν, ἐπειδὴ αὕτη ἐστὶν ἡ εἰς τὸ βάθος τοῦ βυθοῦ κατάγουσα αὐτούς.*

2) *Διὰ γὰρ τὴν ἀπολύτρωσιν ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους γενέσθαι τῷ κριτῇ. εἰ δὲ καὶ ἐπιλάβοιτο αὐτῶν, παραστάντες αὐτῷ μετὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τάδε εἴποιεν· ὦ πάρεδρε θεοῦ καὶ μυστικῆς πρὸ αἰώνων Σιγῆς κτέ ... ἰδοῦ ὁ κριτὴς ἐγγὺς καὶ ὁ κήρυξ με κελεύει ἀπολογεῖσθαι· σὺ δὲ ὡς ἐπισταμένη τὰ ἀμφοτέρων τὸν ὑπὲρ ἀμφοτέρων ἡμῶν λόγον ὡς ἓν ὄντα τῷ κριτῇ παράστησον. ἡ δὲ μήτηρ ταχέως ἀκούσασα τούτων τὴν Ὁμηρικὴν Ἀϊδὸς κυνέην αὐτοῖς περιέθηκε πρὸς τὸ ἀοράτως ἐκφεύγειν τὸν κριτήν.*

Zustand der Seelenaufstiegs-Lehre und ihrer Verknüpfung mit der Taufe erhalten. Getauft wird εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων (I 14, 2 p. 183). Wenn statt dessen auch mit hebräischen d. h. syrischen Formeln [1]) getauft wird, die man, wie gerade die beigegebenen Übersetzungen beweisen, nicht mehr verstand, so werden dieselben schon nur noch als wirkungskräftige ὀνόματα (l. c. p. 184) geschätzt. Solche ὀνόματα muss man in ihrer Heimatssprache belassen, sonst verlieren sie ihre Kraft.[2]) Die Vorstellungen, die hier wirksam sind. sind also dieselben wie bei den Namen in der Pistis Sophia und — in der Magie. Die Sakramente wirken in magischer Weise. Infolgedessen finden wir auch hier wieder ein Totensakrament, das, an den Leichen vollzogen, bewirkt, dass die Seelen incomprehensibiles et invisibiles principibus et potestatibus fiant et ut superascendat super invisibilia interior ipsorum homo. Wenn die Seele auf dieser Reise zu den „potestates" kommt, so hat sie zu ihnen eine bestimmte Formel zu sprechen. deren Wortlaut mitgeteilt wird; das ganze Hochgefühl des Gnostikers und die souveräne Verachtung jener niederen Mächte spricht sich in ihr aus.[3]) Noch gesteigert finden wir diese Stimmung in den Worten, die die Seele dann weiter zu denen sagen soll. „welche um den Demiurgen sind". [4]) Wer das ist, und wer dann

---

1) Rekonstruktionsversuche siehe bei Harvey. Wiewohl bei dem verderbten Zustand der fremden Worte hier naturgemäss vieles zweifelhaft bleiben muss, so steht doch die syrische Abfassung jener Formeln unzweifelhaft fest.

2) Vergl. die Ausführungen des Origenes c. Cels. V 45 (p. 248 ss.) und den Grundsatz der „Chaldäer" ὀνόματα βάρβαρα μήποτ' ἀλλάξῃς. M. Psellus expositio orac. Chaldaic. Migne PG. 122 p. 1131 C.

3) I 14, 4 p. 187. Et praecipiunt eis venientibus ad potestates haec dicere posteaquam mortui fuerint: „Ego filius a patre. patre qui ante fuit, filius autem in eo qui ante fuit (gr. ἐν τῷ παρόντι) Veni autem videre omnia quae sunt mea et aliena, non autem aliena in totum, sed sunt Achamoth, quae est femina et haec sibi fecit: deducit enim genus ex eo qui ante fuit. Et eo rursus in mea unde veni." Et haec dicentem evadere et effugere potestates dicunt.

4) ibid. p. 187|88. Venire quoque ad eos qui sunt circa Demiurgum et dicere eis: Vas ego sum pretiosum magis quam femina quae fecit vos. Si mater vestra ignorat radicem suam, ego autem novi meipsum et scio unde sim et invoco incorruptibilem So-

die potestates im Unterschied vom Demiurgen sind, von denen vorher die Rede war, wer der „Richter" ist, an den die erste Formel sich wendete, das alles bleibt unbestimmt und muss unbestimmt bleiben. Man hatte das alte Schema von verschiedenen Stationen, die die Seele zu passieren hat, beibehalten, aber konnte doch die alten Namen nicht mehr brauchen, und das System bot nicht genug neue, um die Lücken auszufüllen. Daher wird nun dieselbe Person zwei- und dreimal gesetzt, um so die Mehrzahl herauszubekommen; im Grunde ist es immer wieder der Demiurg, gegen den man sich durch die Formeln zu decken hat. — Unmittelbar neben diesen Stellen aber, welche erkennen lassen, wie feste Wurzeln noch immer dieser ganze Vorstellungskreis im gnostischen Bewusstsein hatte, steht nun, von einer andern Richtung vertreten, die Anschauung, dass es für den Gnostiker überhaupt keiner Mysterien bedarf: seine Gnosis ist die *ἀπολύτρωσις*. Wie aus der Unwissenheit alles Leid und Elend entstanden ist, so wird es durch das Wissen auch unmittelbar und völlig aufgehoben, ohne dass dazu solche äusserliche Mittel nötig wären I 14, 3 p. 186 *ἄλλοι δὲ ταῦτα πάντα παραιτησάμενοι φάσκουσι μὴ δεῖν τὸ τῆς ἀρρήτου καὶ ἀοράτου δυνάμεως μυστήριον δι' ὁρατῶν καὶ φθαρτῶν ἐπιτελεῖσθαι κτισμάτων καὶ τῶν ἀνεννοήτων καὶ ἀσωμάτων δι' αἰσθητῶν καὶ σωματικῶν. εἶναι δὲ τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀρρήτου μεγέθους· ὑπ' ἀγνοίας γὰρ ὑστερήματος καὶ πάθους γεγονότων διὰ γνώσεως καταλύεσθαι πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ἀγνοίας σύστασιν· ὥστε εἶναι τὴν γνῶσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἐνδὸν ἀνθρώπου· λυτροῦσθαι γὰρ διὰ γνώσεως τὸν ἔσω ἄνθρωπον τὸν πνευματικὸν καὶ ἀρκεῖσθαι αὐτοῖς τῇ τῶν ὅλων ἐπιγνώσει καὶ ταύτην εἶναι λύτρωσιν ἀληθῆ.* Diese Ansicht ist nur konsequent: wenn „Erkenntnis des Weltganzen" der Zweck ist, was sollen dann Taufen? Dass aber erst auf der höchsten Höhe des Gnostizismus, und

phiam, quae est in Patre, mater autem et matris vestrae, quae non habet patrem neque coniugem masculum; femina autem a femina nata effecit vos ignorans et matrem suam et putans seipsam esse solam: ego autem invoco eius matrem. Haec autem eos qui circa Demiurgum sunt audientes valde conturbari et reprehendere suam radicem et genus matris, ipsos autem abire in sua proicientes nodos ipsorum, id est animam.

auch da nur vereinzelt, eine solche Anschauung sich geltend machen kann, ist höchst lehrreich. Es beweist, dass die intellektualistische Fassung der Gnosis nicht von Anfang an vorhanden war, sondern erst durch eine innere Wandlung eingetreten ist: Die Spekulation, deren Gegenstand ursprünglich der Heilsweg ist, löst sich aus dieser Verbindung und geht eigenen Interessen nach, indem sie zu erforschen sucht, „was die Welt im Innersten zusammenhält". Dass es der Einfluss des Griechentums ist, der sich hier geltend macht, zeigt ein Blick auf die valentinianischen Systeme (oder auf das der Barbelognostiker bei Irenäus, die auf derselben Entwickelungsstufe stehen). Die reiche Ausgestaltung des Pleromas ist eine Folge dieses Selbständigwerdens der Spekulation. Vorher ist das Pleroma das Ziel des Sehnens und die äusserste Grenze des Gedankenflugs, daher wird dasselbe nur kurz beschrieben, und der Weg dahin ist die Hauptsache. Jetzt fühlt sich der Gnostiker von vornherein in jener Himmelswelt zu Haus und möchte sie auch recht genau erforschen und kennen lernen. Wir haben die Pistis Sophia und die beiden Bücher Jeû als das Ende einer Entwickelungsreihe kennen gelernt: die praktisch gerichtete Gnosis im übergrossen Bemühen, den Heilsweg zu sichern, erstickt in der Fülle der selbstgeschaffenen Mysterien. Das äusserste Glied in der Entwickelung der theoretisch d. h. zur reinen Theosophie gewordenen Gnosis bezeichnet das dritte der von Schmidt übersetzten koptischen Werke, das über 30 Seiten lang das Pleroma beschreibt und in einem verworrenen Wust hochtrabender Worte die göttliche Herrlichkeit darzustellen wähnt. Dass ehrfürchtiges Schweigen diese Herrlichkeit viel lauter preist als der beredteste Redeschwall — ein Gedanke, der im älteren Gnostizismus und auch noch bei den Valentinianern so stark ausgeprägt ist — dafür fehlt hier jede Empfindung.[1])

1) Das überschwängliche Urteil Schmidts über diese Schrift (z. B. S. 34 f. „Wir besitzen in diesen Blättern ein grossartig angelegtes Werk eines alten gnostischen Philosophen und stehen verwundert da, anstaunend die Kühnheit der Spekulationen, geblendet von der Fülle der Gedanken, ergriffen von der Gemütstiefe des Verfassers. Dies ist nicht wie die Pistis Sophia ein Produkt des absterbenden Gnostizismus, sondern entstammt einer Zeit, wo der gnostische Genius wie ein mächtiger Aar diese Welt hinter sich liess und in immer grösseren Kreisen dem reinen Lichte, der reinen Erkenntnis, entgegeneilte und in derselben schwelgte",) kann ich mir

4. Über die noch bleibenden gnostischen Sekten können wir uns kurz fassen. Die Karpokratianer haben die Erlösung, wie sie zuerst Jesus an sich erfahren hat, und wie die Gnostiker ihm nach sie erleben, als ein Emporsteigen durch die Reiche der Weltschöpfer bis zum Vater dargestellt.[1]) Wer die Gnosis nicht hat, wird dabei von dem princeps der Archonten wieder in die Welt zurückgeschickt (Ir. I 20, 2 p. 208) und kommt erst nach einer langen Reihe von Metempsychosen zu dem Gott, qui est supra angelos mundi fabricatores (l. c. p. 209). Diese Leute haben also trotz der starken Einmischung griechischer Elemente in ihre Gnosis an jener Grundlehre festgehalten.

Ihr Vorhandensein bei den Basilidianern bezeugt die Stelle Ir. I 19, 3 p. 201s. nomina quoque quaedam affingentes quasi angelorum annunciant hos quidem esse in primo coelo, hos autem in secundo et deinceps nituntur CCCLXV ementitorum coelorum et nomina et principia et angelos et virtutes exponere. Quemadmodum et mundus (?) nomen esse in quo dicunt descendisse et ascendisse salvatorem esse Caulacau. Igitur qui haec didicerit et angelos omnes cognoverit et causas (*λόγους*?) eorum, invisibilem et incomprehensibilem eum angelis et potestatibus universis fieri quemadmodum et Caulacau fuisse. Durch den Namen Caulacau geschützt, ist Christus von dem *ἀγέννητος πατήρ* herabgestiegen und wieder hinaufgestiegen; wir wissen schon, warum dies so ausdrücklich hervorgehoben wird: es ist der Heilsweg, den er dadurch geöffnet hat. In der That wird ja dann erklärt, dass in derselben Weise auch die Gnostiker unsichtbar und unangreifbar werden für die Mächte der 365 Himmel, die sie zu durchlaufen haben (invisibiles et incomprehensibiles fieri ist geradezu terminus

---

nicht aneignen. Ich vermag in ihr nur ein Chaos von Worten zu sehen, unter dem sich der Mangel grosser Gesichtspunkte und die Gedankenarmut des Verfassers vergeblich zu verbergen bemüht. In der Ansetzung der Schrift wird man m. E. auch um mehrere Jahrhunderte unter den von Schmidt angegebenen Zeitpunkt (170—200!) hinabgehen müssen (trotz der vorhandenen Verwandtschaft mit den Barbelognostikern des Irenäus und mit den Gnostikern Plotins).

1) Ir. I 20, 1 p. 204. Et propter hoc ab eo (sc. Deo) missum esse ei (sc. Jesu) virtutem, uti mundi fabricatores effugere posset et per omnes transgressa et in omnibus liberata ascenderet ad eum et eas, quae similia ei amplecterentur, similiter.

technicus für diese Sicherheit der Gnostiker beim Durchschreiten der Äonen, wir sind den Worten bei den Valentinianern mehrfach begegnet). Allerdings genügt für die Menschen nicht der blosse Name Caulacau, sie müssen ausserdem die Namen der 365 Himmel und ihrer Insassen lernen.[1]) Wir begreifen nun auch, warum sich diese Basilidianer die „Mühe geben" (nituntur) diese lange Reihe von Namen aufzustellen: es ist ein unmittelbar praktisches Interesse, das sie dazu treibt. Die 7 Archonten, die Weltschöpfer und harten Weltherrscher, finden wir hier im untersten Himmel wieder, über dem sich noch die 364 andern Himmel erheben; sie spielen also im System eine sehr untergeordnete Rolle, und doch sind sie es, um derentwillen eine Erlösung überhaupt nötig wurde (Ir. I 19, 2 p. 199s.). Seltsam kontrastiert gegen den Unterbau der 365 Himmel mit ihrem Abraxas und Caulacau und den andern wundersamen Mächten das darübergesetzte Pleroma mit seinen abstrakten griechischen Begriffen *νοῦς, λόγος, φρόνησις* etc., ebenso wie die Fragmente Basilides' und Isidors, die uns Clemens Alexandrinus überliefert. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir diesen gesamten Unterbau für übernommen ansehen, sei es nun aus der Lehre seines *συσχολαστής*[2]) Satornil, die sich wie ein nur weniger systematisch und deutlich gezeichneter Doppelgänger zu ihm ausnimmt[3]), sei es aus der Lehre ihres gemeinsamen Meisters Menander.[4])

Bei Menander und Simon treffen wir die der ophitischen Sophia genau entsprechende *ἔννοια* des höchsten Gottes als die Mutter der weltschöpferischen Engel, die Erlösung aus der schlimmen Herrschaft dieser unter sich kämpfenden Mächte und die Schilderung vom Herabsteigen des höchsten Gottes durch die Himmel dieser Engel.[5]) Wir möchten danach vermuten, dass die ganze Lehre vom Aufstieg der Seelen bei ihnen vor-

1) Wie bei den Phibioniten, siehe oben S. 25.

2) Epiph. haer. 23, 1 Dind. II p. 14.

3) Wenigstens nach den freilich recht dürftigen Angaben des Irenäus über Saturnin.

4) Ir. I 18 p. 196.

5) Ir. I 16, 2 p. 191 ss. vergl. auch Epiphan. h. 21 (Simoniani) 2 Dind. II p. 8s. *καὶ διὰ ταύτην* (sc. *ἔννοιαν*) *καταβεβηκέναι φησίν. ἐν ἑκάστῳ δὲ οὐρανῷ μετεμορφούμην, φησί, κατὰ τὴν μορφὴν τῶν ἐν ἑκάστῳ οὐρανῷ, ἵνα λάθω τὰς ἀγγελικάς μου δυνάμεις καὶ κατέλθω ἐπὶ τὴν ἔννοιαν.*

handen war, und möchten auf die dabei nötigen Formeln und Mysterien beziehen, was von Menander berichtet wird: dare quoque per eam quae a se doceatur magicam scientiam addidit, ut et ipsos qui mundum fecerunt vincat angelos. resurrectionem enim per id quod est in eum baptisma accipere eius discipulos et ultra non posse mori sed perseverare non senescentes et immortales (Ir. I 17 Harv. I p. 195). Dass er seinen Anhängern die leibliche Unsterblichkeit sollte verheissen haben — was freilich schon Justin berichtet (Apolog. I 26, 4) —, kann doch wohl nur ein Missverständnis sein, da sonst unmöglich seine Sekte sich auch nur bis zu Justins Zeit[1]) hätte halten können. Vielleicht war der ursprüngliche Sinn, dass durch die Taufe die Gnostiker aus dem Kreislauf der Seelenwanderung herausgenommen würden wie vor ihnen die ἔννοια, und in diesem Sinne „nicht mehr zu sterben brauchten". — Mit den Ophiten einerseits, mit Basilides resp. Satornil andrerseits, hört für die Geschichte des Gnostizismus der sichere Boden zuverlässiger Angaben auf, die noch weiter zurückliegenden Entwickelungsstufen verlieren sich schon halb ins Gebiet der Sage. Gerade so weit reichen auch die unanfechtbaren Zeugnisse für die Lehre vom Aufstieg der Seelen. Die älteste litterarische Spur ihres Vorhandenseins haben wir vielleicht anzuerkennen bei Ignatius Trall. 5, 2. Wenn dieser im Hinblick auf häretische Gegner — die er gleich nachher, cap. 6, offen bekämpft — betont: mit der γνῶσις allein ist es nicht gethan, καὶ γὰρ ἐγὼ οὐ καθότι δέδεμαι καὶ δύναμαι νοεῖν τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικάς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα, παρὰ τοῦτο ἤδη καὶ μαθητής εἰμι, so scheint er eine gnostische Lehre zu kennen von gesonderten, bestimmt lokalisierten (τοποθεσίας) und geordneten (συστάσεις) Archontenreichen im Himmel.

Eine Prüfung der Nachrichten und Quellen, die uns über den Gnostizismus zu Gebote stehen, hat uns die weite Verbreitung der Lehre vom Aufstieg der Seelen gezeigt. Wir haben auch bereits gesehen, welche grosse Bedeutung ihr im Bewusstsein der Gnostiker, mindestens der meisten von ihnen, zukommt. Und so hat sie sich uns in der That als die gesuchte „Zentrallehre"

1) Just. Apol. I 26, 4 καὶ νῦν εἰσί τινες ἀπ' ἐκείνου τοῦτο ὁμολογοῦντες cf. 56, 1.

herausgestellt. Es wird kaum noch nötig sein, dafür die Probe anzustellen, von der wir oben gesprochen haben; eine kurze Rekapitulation des bisher Festgestellten wird von selbst zeigen, wie, von hier aus betrachtet, die verschiedenartigen Bethätigungen des Gnostizismus wirklich als eine geschlossene Einheit erscheinen.

Sieben Archonten knechten die Welt und lassen den Menschen nicht zu der Freiheit gelangen, die ihm kraft seines göttlichen Adels gebührt. Die Erlösung aus ihrer Tyrannei ist Zweck und Inhalt der Gnosis; sie übermittelt daher die Geheimnisse des heiligen Weges, auf dem die Seele zur seligen Freiheit des Pleroma entrinnt. Dieser Weg führt empor über die Reiche der Äonen, aber ebendarum auch mitten durch sie hindurch. Keine Möglichkeit giebt es, sich vor den Nachstellungen der hier lauernden Archonten zu schützen, als eben die Gnosis d. h. die Kenntnis der feindlichen Mächte, die Kenntnis der helfenden oberen Gewalten und die Kenntnis der Schutzmittel, die sie den Menschen verliehen haben: der heiligen Formeln und der heiligen Abzeichen d. i. der Mysterien. Weil die Archonten die 7 Planetengötter sind, darum treibt der Gnostiker Astrologie; weil es gilt, Ziel und Weg der Rettung zu kennen, darum baut er ein System, das die ganze Welt von dem obersten Gott bis zu der in der Knechtschaft der Sieben schmachtenden Erde umfasst und ihm die Gelegenheit bietet, alle sonst auf irgendwelchen Wegen ihm zugekommene Gotteserkenntnis mit einzubauen. Durch die Mysterien, denen er eifrig obliegt, sichert er sich den Durchgang zum höchsten Gott, und zu demselben Zweck lernt er die heiligen Worte und Formeln, mit denen er die Weltherrscher bezwingt. Da er aber dadurch über sie eine ungeheure Macht gewonnen hat, so will er sich diese Macht auch schon auf Erden zu nutze machen d. h. er treibt Magie.[1]) Mit andern Worten.

---

1) Dass dies kein künstlich konstruierter Zusammenhang ist, sondern dass wirklich dieser Gedanke die Gnostiker zur Magie übergeleitet hat, zeigt die Begründung der Karpokratianer Ir. I 20, 2 p. 206 *τέχνας οὖν μαγικὰς ἐξεργαζόμενοι καὶ ἐπαοιδάς, φίλτρα τε καὶ χαριτήσια, παρέδρους τε καὶ ὀνειροπόμπους καὶ τὰ λοιπὰ κακουργήματα φάσκοντες ἐξουσίαν ἔχειν πρὸς τὸ κυριεύειν ἤδη* (schon jetzt) *τῶν ἀρχόντων καὶ ποιητῶν τοῦδε τοῦ κόσμου.* Vergl. auch Menander (Ir. I 17 p. 195) dare quoque per eam quae a se doceatur magicam scientiam, ut et psos qui mundum fecerunt vincat angelos, und die Magie, die nach Angabe

weil durch jene zauberkräftigen Formeln und Namen die Magie im Zentrum der Gnosis selbst eine entscheidende Bedeutung hat, so konnte es nicht ausbleiben, dass man sie auch sonst eifrig übte. Wenn nun noch die ganze, sei es asketisch, sei es libertinistisch gerichtete Sittlichkeit unter den Gesichtspunkt gestellt wird, dass man sich dadurch von den Weltherrschern los und des göttlichen Beistandes bei der Auffahrt der Seele würdig und gewiss mache, so erhellt, wie in der That all die verschiedenen Elemente des Gnostizismus auf diese Lehre bezogen sind, und wie sie somit im Mittelpunkte desselben steht. — Als Erlösungsreligion, mit ihrer pessimistischen Beurteilung des irdischen Daseins und ihrer Sehnsucht nach einem höheren, fand diese Anschauungsweise in der ganzen damaligen Welt Anklang; aber indem sie sich nun auf griechisch-christlichem Boden ausbreitete, musste sie notwendig ihren ursprünglichen Charakter verlieren. Auf christlichem Boden wusste man nichts von einer Herrschaft der Gestirnmächte; bei den Griechen war dieselbe zwar nicht unbekannt, wurde aber doch nicht als quälendes Problem empfunden. So schieben sich nun die grossen Fragen, mit denen man hier rang, der Gegensatz von Geist und Materie und der Gegensatz von Gesetz und Gnade, unvermerkt dem Gnostizismus unter. Beides musste dahin wirken, dass der planetarische Charakter der 7 Archonten mehr und mehr zurücktrat. Infolgedessen löst sich die gnostische Astrologie allmählich von der Zentrallehre ab. Der jüdisch-christliche, wie der griechisch-spekulative Einfluss wirken ferner dahin, dass die Siebenzahl der Weltschöpfer schliesslich auf den einen Demiurgen reduziert wird, und erschüttern dadurch jene Lehre vom Aufsteigen durch die sieben Himmel selbst. Während sie sich aber trotzdem, gestützt durch die Sakramente, die mit ihr stets in engster Verknüpfung geblieben sind, noch hält, vollzieht sich unter dem Einfluss der griechischen Philosophie eine Wandlung in der Auffassung der γνῶσις. Intellektualistisch gefasst, geht sie den letzten Fragen des Seins, auch des göttlichen Seins, nach und verliert gleichfalls den Zusammenhang mit jener Lehre, um schliesslich als reine Theosophie unmittelbar in sich selbst Erlösung und

der Pistis Sophia (p. 277 ss.) mit Hilfe des primum mysterium primi mysterii Ineffabilis getrieben werden kann.

Genüge zu finden und dadurch sowohl die Sakramente, als auch eine besondere Erlösungslehre überflüssig zu machen. Abseits von dieser Entwickelungslinie hält sich in den „ophitischen" Richtungen, die der griechischen Spekulation keine grosse Einwirkung gestatten und durch schroffen Antijudaismus den biblischen Einfluss wenigstens beschränken, jene Lehre in grösserer Ursprünglichkeit und im Zusammenhang damit die praktische Tendenz der Gnosis als Mysteriosophie. Sie wirkt sich hier ungestört bis in ihre letzten Konsequenzen aus und geht eben daran schliesslich zu Grunde (I und II Jeû, Pistis Sophia).

Dies die Geschichte jener Lehre.[1]) Man sieht, wie sie im Beginn ihres Auftretens die disparaten Stücke des Gnostizismus zu einer Einheit zusammenschliesst; wie ihr aber von Anfang an Judentum, Christentum und Griechentum, mit denen sie sich verbindet, entgegenarbeiten, und wie mit ihrem Zurücktreten oder Sichwandeln auch jene innere Einheit auseinanderfällt. Dies alles giebt uns das Recht, in der That mit der Frage nach ihrem Ursprung die Frage nach dem Heimatland des Gnostizismus überhaupt für identisch zu halten.

II.

Das Eine wird auf Grund der eben gezeichneten Schicksale unserer Lehre von vornherein feststehen, dass dieser ihr Ursprung weder im Griechentum, noch im Judentum[2]), noch im Christen-

1) Um diese Geschichte zu vervollständigen, sei noch bemerkt, dass an einer Stelle, bei Clemens Alexandrinus, die Lehre vom Aufstieg der Seele durch die 7 Himmel auch in die christliche Theologie übergegangen ist, natürlich in spiritualisierter Form. Die Stelle, die dadurch zugleich ein hübscher Beweis für den geschichtlichen Zusammenhang der häretischen und der kirchlich-alexandrinischen Gnosis ist, handelt von der durchs Gesetz geforderten siebentägigen Reinigung der Priester d. h. nach Clemens der Gnostiker; sie lautet: *τέλειος δ'οἶμαι καθαρισμὸς ἡ διὰ νόμου καὶ προφητῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον πίστις ὕλεως καὶ ἡ δι' ὑπακοῆς πάσης ἁγνεία σὺν καὶ τῇ ἀποθέσει τῶν κοσμικῶν εἰς τὴν ἐκ τῆς ἀπολαύσεως τῆς ψυχῆς εὐχάριστον τοῦ σκήνους ἀπόδοσιν· εἶτ' οὖν ὁ χρόνος εἴη ὁ διὰ τῶν περιόδων τῶν ἀριθμουμένων εἰς τὴν ἀνωτάτην ἀνάπαυσιν ἀποκαθιστάς, εἴτε ἑπτὰ οὐρανοί, οὓς τινες ἀριθμοῦσι κατ' ἐπανάβασιν, εἴτε καὶ ἡ ἀπλανὴς χώρα ἡ πλησιάζουσα τῷ νοητῷ κόσμῳ ὀγδοὰς λέγοιτο, πλὴν ἐξαναδῦναι γενέσεως καὶ ἁμαρτίας χρῆναι λέγει τὸν γνωστικόν.* (Strom. IV 25, 159. Dind. II p. 409.)

2) Dass das Judentum von 7 Himmeln geredet hat, weiss ich sehr wohl, aber ganz abgesehen von der Frage nach dem Alter und der Her-

tum, welche ihr vielmehr hindernd entgegenstanden, gesucht werden darf. In der That kann auch eine Lehre, die in ihrem innersten Kern so innig mit der Astrologie und der Magie verwachsen ist, nur entstanden sein auf dem Mutterboden einer Religion, in der selbst schon Astrologie und Magie eine beherrschende Rolle spielen. Da nun auch die ägyptische Religion auf Grund der wohlverbürgten geschichtlichen Nachrichten, die wir über das Vorrücken des Gnostizismus haben, von vornherein für unsere Untersuchung auszuscheiden ist, so ist der Kreis der in Betracht kommenden Religionen kein allzugrosser mehr. Das Heimatland des Gnostizismus ist im heidnischen Vorderasien zu suchen. Und als die grossen Lehrmeister sowohl der Astrologie wie der Magie finden wir nun hier die Babylonier oder Chaldäer; auf sie weist uns die Eigenart der gnostischen Lehre daher unmittelbar hin. Wir kommen so auf unserm Wege zu demselben Resultate, auf das schon Kessler hingewiesen: den Ursprung des Gnostizismus aus der babylonischen Religion. Ehe wir jedoch näher darauf eingehen, gilt es einige Vorfragen zu erledigen.

1. Man ist gewohnt, die babylonische Religion als ein Stück des grauen Altertums zu betrachten, und könnte daher von vornherein die Möglichkeit eines solchen Ursprungs bestreiten. Es wird daher nicht überflüssig sein, daran zu erinnern, dass die babylonische Religion den Sturz des babylonischen Reiches um Jahrhunderte überlebt hat, und dass sie noch zu der Zeit existierte, in der wir die Anfänge des Gnostizismus anzusetzen haben. Schon aus den Keilschrifttexten allein könnten wir das fast belegen, die in den letzten Jahrzehnten gefundenen haben uns immer näher an den Anfang unserer Ära herangeführt. Schon 1877

kunft dieser jüdischen Vorstellung fehlt gerade das Charakteristische der gnostischen Lehre: die Verbindung der 7 Himmel mit den 7 feindlichen Planetengöttern und die Wanderung der zu erlösenden Seele durch sie. Andrerseits taucht auch bei den Griechen gelegentlich die Lehre von einem Seelenweg durch die Planeten auf (cf. Orig. c. Cels. VI 21 p. 335 *καὶ τὸ ὁδὸν μὲν εἶναι ταῖς ψυχαῖς ἐς γῆν καὶ ἀπὸ γῆς Κέλσος μὲν κατὰ Πλάτωνά φησι γίγνεσθαι διὰ τῶν πλανητῶν*), aber die Planeten kommen dabei als Vehikel, nicht als zu überwindende Mächte in Betracht. Und wenn die griechische Volksvorstellung ein Emporsteigen der Frommen zu den Sternen kennt (vergl. Pohde, Rsyche S. 672 f.), so ist dies nur ein anderer Ausdruck für die Teilnahme an der olympischen, himmlischen Seligkeit und hat mit unserer Lehre gar nichts zu thun.

veröffentlichte Oppert eine Anzahl solcher Texte (juristischen Inhalts) aus der Seleucidenzeit.[1]) Später hat Strassmaier eine Kollektion von Inschriften aus der Arsacidenzeit publiziert[2]), deren jüngste, ein astrologischer Text, aus dem Jahre 232 der Seleuciden-Ära (= 80 v. Chr.) datiert ist. Auch diese unterste Grenze ist durch spätere Veröffentlichungen Strassmaiers und Eppings noch wieder überschritten.[3]) 1890 war der jüngste bekannte Text eine Berechnung der Planetenstellungen für das Jahr 236 der Seleuciden-Ära (= 76 v. Chr.). Im nächsten Jahre bezeichnet 68 v. Chr. die unterste Grenze.[4]) Zur Zeit ist der späteste bisher gefundene Text ein aus dem Jahre 277 S. A. = 35 v. Chr. datierter.[5]) Noch viel tiefer würden wir kommen, wenn der von Oppert[6]) mitgeteilte babylonische Kontrakt aus dem 5ten Jahre des „Pi(?)-ḫa-ri-šu, Königs von Persien" wirklich unter Pakorus anzusetzen ist, wir würden damit das Jahr 81 n. Chr. erhalten. Alle diese Texte bezeugen zugleich direkt oder indirekt (durch die darin enthaltenen Personennamen) das Fortbestehen der babylonischen Religion. Eine grosse Sammlung babylonischer Hymnen der Seleuciden- und Arsacidenzeit ist neuerdings aus dem Berliner Museum veröffentlicht[7]), das jüngste Datum (in Nr. 55, einem Gebet an die Göttin Ištar — etwa die Hälfte der Hymnen sind datiert) führt uns hier in das Jahr 226 S. A. = 86 v. Chr. Zu den urkundlichen Beweisen treten nun sehr beachtenswerte weitere Zeugnisse für das Fortbestehen der babylonischen Religion. Noch zur Zeit des Strabo und Plinius gab es in Babylonien drei Priesterschulen, zu Sippar, Uruk und Babel-Borsippa, deren astrologische Ansichten sich scharf gegenüberstanden.[8]) Und noch im 2ten Jahrhundert n. Chr. lernen wir einen

1) Oppert et Ménant, Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée. Paris 1877.

2) Zeitschrift für Assyriologie III S. 129 ff.

3) Z. f. A. V S. 341 ff. und Stimmen aus Maria-Laach Freibg. i. B. 1889 Ergänzungsheft 44.

4) Strassmaier in Z. f. A. VI S. 28.

5) Strassmaier in Z. f. A. VII (1892) S. 204.

6) Mélanges d'Archéologie égyptienne et assyrienne I Paris 1872. p. 23 ss.

7) Durch George Reisner. Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen. Heft 10. Berlin 1896.

8) Strabo 16. 1, 6 *ἔστι δὲ καὶ τῶν Χαλδαίων τῶν ἀστρονομικῶν γένη*

Romanschriftsteller Jamblichus kennen, der, ein Syrer von Geburt, in Babylon babylonische Weisheit und Sprache gelernt haben will.[1]) Mögen seine Angaben auch erdichtet sein, so setzen sie doch die Existenz einer besonderen babylonischen Sprache und Religion noch in dieser späten Zeit voraus. Die Möglichkeit, dass von Babylonien der Anstoss zur Bildung des Gnostizismus ausging, ist somit jedenfalls vorhanden gewesen.

Es wäre nun für uns von der grössten Wichtigkeit, wenn wir feststellen könnten, ob und wie die babylonische Religion sich in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten weiterentwickelt hat. Dass sie nicht einfach auf dem Standpunkt stehen geblieben ist, den sie zur Zeit eines Asurbanipal und Nebukadnezar einnahm, ist von vornherein wahrscheinlich. Die babylonische Religion hat sich nie so gegen ausländische Einflüsse abgeschlossen wie etwa die ägyptische; schon in alter Zeit ist z. B. der elamitische Gott Ḫumbaba übernommen, später der syrische Hadad. Nun kam Babylonien unter die persische Herrschaft, sollte das ohne Einfluss auf die Religion geblieben sein? Dass Artaxerxes den Kult der persischen Anahit in Babel eingeführt habe, dafür besitzen wir das ausdrückliche Zeugnis des Berosus[2]); die Verehrung des ihr so nahe verwandten Mithras bezeugt der bei einem Babylonier uns begegnende Name Mit-ra-a.[3]) Mit den Göttern mussten auch allerlei religiöse Vorstellungen des Parsismus ihren Einzug halten, und die spätere Partherherrschaft konnte

---

πλείω· καὶ γὰρ Ὀρχηνοί τινες προσαγορεύονται καὶ Βορσιππηνοὶ καὶ ἄλλοι πλείονς ὥς ἂν κατὰ αἱρέσεις ἄλλα καὶ ἄλλα νέμοντες περὶ τῶν αὐτῶν δόγματα. — Plin. hist. nat. 6, 30 Sunt etiamnum in Mesopotamia oppida: Hipparenum (= Sippar) Chaldaeorum doctrina clarum et hoc, sicut Babilonii iuxta fluvium Narragam, qui dedit civitati nomen ..... Orcheni quoque, tertia Chaldaeorum doctrina, in eodem situ locantur ad meridiem versi.

1) Photius Biblioth. 94 (ed. Becker I p. 73 ss.). Dies und die vorangehenden Citate aus Gutbrod, Über die wahrscheinliche Lebensdauer der ass.-bab. Sprache, in Z. f. A. VI S. 26 ff

2) Bei Clem. Alex. protrept. 5, 65.

3) Strassmaier Arsacidentexte (Z. f. A. III S. 129 ff.) Nr. 10 Z. 26. Dieser Mitrâ figuriert als dupšarru, als Schreiber, und war somit ein einheimischer Babylonier, vermutlich sogar ein Priester, da die Kenntnis des komplizierten Schriftsystems in der Regel nur bei den Priestern zu finden war. Auch der Name des Vaters war babylonisch (Bel...).

diesen Einfluss nur verstärken. Aus der Hand der Perser ging Babylonien in die Hand der Griechen über. Zum ersten Male begegnete die altbabylonische einer ihr überlegenen Kultur, einer Kultur, die überall, wohin sie kam — selbst in Ägypten und Palästina — sich siegreich geltend machte. Und nun traten die neuen Eroberer und die alteingesessenen Geschlechter in wechselseitige Beziehungen, die Familien mischten sich. So treffen wir in Uruk einen Antipater (An-ti-pa-at-ru-su) als Vater eines Mannes mit unverkennbar babylonischem Namen (Anu-aḫe-iddin) und einen Diokles als Sohn eines Babyloniers.[1]) Nicht weit von Babel erhob sich die griechische Hauptstadt Seleucia[2]), zwischen beiden Orten entwickelte sich trotz der wechselseitigen Rivalität ein freundnachbarlicher Verkehr. Griechisches Geld kursiert in Babylonien und wird sogar in den Tempeln als opferfähige Münze angenommen.[3]) Die Königsfamilie bezeugt ein lebhaftes Interesse für die uralte Kultur und Religion, die ihr hier entgegentrat. Laodike, Gemahlin Seleukus II Kallinikus, und ihre beiden Söhne Antiochus und Seleukus vermachen im Jahre 237 eine grosse Schenkung von Ländereien und Kostbarkeiten an die Babylonier, Borsippäer und Kuthäer.[4]) Antiochus Soter (280—60) baut die verfallenen Tempel Esagil und Ezida wieder auf und berichtet dies auf der Gründungsurkunde im Stil der altbabylonischen Grosskönige, indem er für sich, seinen Sohn Seleukus und seine Gattin Stratonike Nabû's Segen erfleht.[5]) Derselbe Antiochus ist es, der Berosus auffordert, für die Griechen die

1) Oppert, Documents etc. p. 291 ss.: Documents des Séleucides Nr. 5 Z. 2. Z. 33 Du-u-ḳu-li-e Sohn des Anu-uballiṭ-su. Die Gleichsetzung von Dûḳulê = *Διοκλῆς* könnte fraglich sein, wird aber gestützt dadurch, dass der Name jedenfalls ausländisch ist, und dass sein Besitzer ein griechisches Siegel führt. In demselben Kontrakt, einer Stiftung für verschiedene Tempel, begegnet uns unter den Zeugen ein I-si-du-ru mar E-pi-su-ti-u-nu „Isidor Sohn Episotions".

2) Strassmaier in Z. f. A. VI S. 226 ff. Nr. 4 Z. 37 „Si-lu-ki-'-a die Königsstadt, die am Tigris liegt".

3) is-ta-tir-ra-nu ša Si-lu-ku kur-ba-nu-u-tu Oppert l. c. 3, 9, is-ta-tir-ra-nu ša Di-mit-ri-su kur-ba-nu-u-tu 5, 20, is-ta-tir-ri-e ša An-ti-'-i-ku-su kur-ba-nu-u-tu 1, 8: „Opferfähige Statere des Seleukus, Demetrius, Antiochus."

4) Z. f. A. VII S. 330—32.

5) Übersetzt von Peiser in Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek III, 2 S. 136 ff.

Geschichte Babyloniens niederzuschreiben.[1]) Berosus kommt diesem Wunsche nach, und dabei zeigt sich dieser Belspriester auch in der griechischen Mythologie bewandert.[2]) Wieder muss man sagen: es konnte nicht ausbleiben, dass der griechische Geist umgestaltend auf die religiösen Anschauungen der Babylonier einwirkte; dieselben müssen in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten manche Wandlungen erfahren haben. Über diese allgemeine Erkenntnis kommen wir aber auch leider nicht hinaus; worin jene Fortschritte bestanden, vermögen wir nicht zu sagen, weil es uns für diese Zeit an religiösem Quellenmaterial fehlt. Das mag sonderbar erscheinen in Anbetracht der vielen Keilschrifttexte aus der Seleuciden- und Arsacidenherrschaft; aber in Kaufkontrakten, Horoskopen und Planetenberechnungen wird man keine religiösen Auseinandersetzungen erwarten; und die mehr als 80 Hymnen des Berliner Museums sind zwar in dieser Zeit geschrieben, aber kopieren nur ältere Originale, die uns z. T. schon aus der Bibliothek Arsurbanipals bekannt waren. Soviel beweist allerdings diese letztere Thatsache, dass die altheiligen Überlieferungen zäh festgehalten sind, was uns bei einem Volk mit einer solchen Vergangenheit auch nicht wunder nehmen kann. War das religiöse Bewusstsein inzwischen weiter fortgeschritten, so musste es mit den alten Texten durch eine künstliche Auslegung derselben in Einklang gebracht werden; und nur in Kommentaren und ähnlichen Schriften der babylonischen Theologen dürfen wir demnach Äusserungen desselben zu finden erwarten. Derartige Texte aus junger Zeit aber sind bisher, abgesehen von einem Fall[3]), nicht veröffentlicht. Um so mehr

1) Tatian or. ad Graec. 58. *Βηρωσός, ἀνὴρ Βαβυλώνιος, ἱερεὺς τοῦ παρ' αὐτοῖς Βήλου κατ' Ἀλέξανδρον γεγονώς, Ἀντιόχῳ τῷ μετ' αὐτὸν τρίτῳ τὴν Χαλδαίων ἱστορίαν ἐν τρισὶ βιβλίοις κατατάξας.*

2) Die Gleichsetzungen *Βῆλος* = *Ζεύς*, dessen Vater Ea = *Κρόνος*.

3) Dem Text Sp. I, 131, veröffentlicht von Strassmaier Z. f. A. VI S. 241 ff. Es ist ein buntes Gemisch von Wort- und Sacherklärungen, kurzen und längeren Notizen meist astronomischen und magischen Inhalts, gewiss eine Art Kommentar zu einem älteren Werk. Laut der Unterschrift ist er im Jahre 111 (Arsaciden-Ära) = 174 (Seleuciden-Ära) in Borsippa geschrieben „auf Grund einer einzelnen Tafel, eines alten Originals aus Borsippa". Dass aber auch das Original nicht sonderlich alt war, wenigstens aus einer Zeit stammte, wo von einem wirklichen Verständnis des Sumerischen keine Rede mehr sein konnte, zeigt die wunderbare Erklärung

verdient es Beachtung, dass wir schon bei Berosus einer allegorischen, rationalisierenden Auslegung des alten Schöpfungsberichtes begegnen.[1]) Allerdings ist die Allegoristik sehr massvoll und zurückhaltend angewandt; immerhin aber zeigt sie, dass die chaldäische Priesterweisheit über den Wortlaut der heiligen Texte hinausgeschritten war. So können uns also die älteren Texte keinen unmittelbaren Aufschluss über den Zustand der babylonischen Religion um Christi Geburt geben; gleichwohl sind wir in Ermangelung besserer Quellen vorläufig genötigt, uns an sie zu halten, indem wir uns aber dabei immer der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit einer Weiterentwickelung über jene früheren Stufen hinaus bewusst bleiben.[2])

2. Wir hatten gesagt: der Gnostizismus kann nur entstanden sein in einem Religionskreise, dem die Herrschaft der Gestirnmächte selbstverständliche Voraussetzung war, und in dem zugleich die religiösen mit magischen Vorstellungen ganz und gar durchsetzt waren. Eine solche Religion ist unter den in Betracht kommenden Völkern uns nur bekannt bei den Babyloniern, darum suchten wir hier den Ursprung des Gnostizismus. Um dies zu

---

von sum. eš-bar = bab. purussû Bescheid, Orakel: eš = 30, bar = Hälfte: Orakel = eš-bar, weil am 15ten des Monats die Orakel beginnen!

1) Müller Fragm. hist. Graec. II p. 497 § 5 s. *οὕτως δὲ τῶν ὅλων συνεστηκότων ἐπανελθόντα Βῆλον σχίσαι τὴν γυναῖκα μέσην καὶ τὸ μὲν ἥμισυ αὐτῆς ποιῆσαι γῆν, τὸ δὲ ἄλλο ἥμισυ οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ζῶα αφανίσαι, ἀλληγορικῶς δέ φησι τοῦτο πεφυσιολογῆσθαι. ὑγροῦ γὰρ ὄντος τοῦ παντὸς καὶ ζώων ἐν αὐτῷ γεγενημένων τὸν Βῆλον, ὃν Δία μεθερμηνεύουσι, μέσον τεμόντα τὸ σκότος χωρίσαι γῆν καὶ οὐρανὸν ἀπ' ἀλλήλων καὶ διατάξαι τὸν κόσμον· τὰ δὲ ζῶα οὐκ ἐνεγκόντα τὴν τοῦ φωτὸς δύναμιν φθαρῆναι.* Der Text ist an dieser Stelle in Verwirrung geraten; wir geben die Sätze in der Umstellung, die nach v. Gutschmid auch Gunkel acceptiert hat (Schöpfung und Chaos S. 19).

2) Also nicht mit der altbabylonischen Religion, wie Kessler beharrlich sagt, wollen wir die Gnosis in Zusammenhang bringen, sondern mit der spätbabylonischen, für deren Kenntnis wir uns allerdings vor der Hand hauptsächlich mit älteren Texten begnügen müssen, indem wir dabei besonders auf die Ansätze zu Neubildungen achten. Auf die ursprünglichsten Gedanken und Göttergestalten der babylonischen oder gar sumerischen Religion zurückzugreifen (wie es Kessler öfters thut), ist unberechtigt, wo es sich um eine Zeit handelt, in der man längst die Religion zu einem geschlossenen System ausgebaut hatte und nur noch in dieser Form kannte.

rechtfertigen, wollen wir versuchen, die Stellung der Astrologie und Magie in der babylonischen Religion auf Grund des inschriftlichen Materials kurz zu charakterisieren.

Nach den Berichten der Alten zu schliessen (namentlich Diodor II 30), war die babylonische Religion der Typus eines reinen Gestirnkultus. Tritt man aber nun an die Keilschrifttexte selbst heran, so ist man zunächst erstaunt zu sehen, wie wenig die in den Hymnen und Mythen genannten Götter astralen Charakter tragen. Nirgends werden die 7 Planetengottheiten als einheitliche Grösse auch nur genannt, geschweige denn, dass ihnen als solcher Hymnen gewidmet wären. Nur in den Listen der Gelehrten finden wir sie zusammengestellt (II R 48, 48—54ab; III R 57, 65—67a). Einzeln werden sie öfter auch als Planeten gepriesen, aber ohne dass ihre Bedeutung darin aufginge, Planetengötter zu sein. Gebete an den Sonnengott Šamaš sind zahlreich, und wenn er auch häufig als Gott der Gerechtigkeit gefeiert wird, so tritt hier doch natürlich die Naturgrundlage überall deutlich hervor. Auf den Mondgott Sin haben wir IV R 9 einen schwungvollen Hymnus. Ištar als Göttin des Morgen- und Abendsternes feiern namentlich die Lieder Sm 954 [1]), die übrigens auch noch in spätester Zeit, ums Jahr 100, vorhanden waren.[2]) Aus derselben Zeit sind uns auch noch eine Reihe weiterer Hymnen auf sie erhalten. Als Sarpanîtu („Die Silberglänzende"), „Durchschreiterin des Himmels" und „(Tages-)Verkündigerin-Stern" [3]) wird sie gefeiert in dem Text Craig, Assyr. and Babyl. religious texts p. 1. Letzterer ist deshalb wichtig, weil er dem offiziellen babylonischen Gebetskalender angehört[4]) und somit den offiziellen Kult des Venussternes bezeugt. Vergl. auch IV R 1 col. III, 36 Ištar „die Erleuchterin der Nacht". Marduk als Jupiterstern wird verherrlicht Craig 29, 14 u. 30, 41, Nabû (Merkur) als Stern erwähnt IV R 27. 2, 24, Nergal (Mars) als mut-tal-lik mu-ši „Wandler der Nacht", also vielleicht als Planet, gepriesen IV R 24. 1, 43.

1) Delitzsch, Assyr. Lesestücke 3. Aufl. S. 134ff.

2) Sumerisch-babyl. Hymnen aus griech. Zeit Nr. 53 Rückseite. Das Datum fehlt, aber der Name des Schreibers führt auf die angegebene Zeit.

3) e-bi-rat šami-e, na-bat kakkabu.

4) Schreibweise und Inhalt (vergl. Z. 15b „Wenn also treulich und demütig gethan hat der Oberpriester" [urugallu]) beweisen die Zugehörigkeit dieses Textes zu IV R 40. 1 u. 2, Gebetsvorschriften für den 2, 3 und 4 Nisan.

Neben den Planeten finden wir auch Verehrung von Fixsternen bezeugt. In dem grossen Bussgebet IV R 51 u. 52 werden auch „Die Sterne des Südens, Nordens, Ostens, Westens" um ihren Beistand angerufen (col. III, 50); ausdrücklich werden dann noch genannt der Bogenstern (Sirius), der Mulmulu-Stern, der Lanzenstern (Antares vergl. Jensen Kosmologie S. 49 ff.) und der Sibzianna-Stern (Regulus? Jensen S. 36). Mulmulu und Sibzianna, die „Götter der Nacht", werden auch Craig 57, 23 als lösende Gottheiten angeführt. Mit dem Lanzenstern wird in einem Hymnus an Ninib dieser identifiziert (bei Jensen S. 470 ff.). Aus einer mehrere Tafeln umfassenden Serie von Gebeten an Fixsterngottheiten hat Bezold (Z. f. A. III S. 250) ein Bruchstück mitgeteilt.[1]) — Diese Liste macht auf strenge Vollständigkeit keinen Anspruch, so viel aber zeigt sie, dass in der Fülle von Gebeten und Hymnen die Sterngötter als solche nur eine untergeordnete Rolle spielen. Indessen die Hymnen geben auch hier nur ein unvollständiges Bild von dem Zustand der Religion auch schon zur Zeit etwa Asurbanipals. Die Masse astronomischer und astrologischer Texte, die uns aus einem mehrere Jahrhunderte umfassenden Zeitraum erhalten geblieben sind, ruhen alle ausgesprochen und unausgesprochen auf der Voraussetzung, dass das menschliche Leben in seinem ganzen Umfange abhängig ist von den Sternen. Auf Siegelcylindern finden wir überaus häufig Menschen im Gebet vor einer Sterngottheit dargestellt, indem zugleich eine Menge astronomischer Symbole auf die übrigen Sterngottheiten hinweisen.[2]) Auch diesen Symbolen allein begegnen wir öfter auf Königsstatuen, Grenzsteinen, Urkunden u. a. Im Gebet vor den 7 Planetengöttern sehen wir den König auf dem Felsrelief zu Maltaija.[3]) Auch die Vorstellung, dass den einzelnen Sternen be-

1) Dasselbe enthält ein Gebet an den Sibzianna-Stern und den Anfang eines solchen an den auch hier mit dem Gott Ninib gleichgesetzten Lanzenstern.

2) Am häufigsten finden sich so Marduk und Ištar dargestellt, durch den Stern auf ihrem Haupte als astrale Mächte gekennzeichnet.

3) Zuletzt einer eingehenden, aber wohl noch nicht abschliessenden Besprechung unterzogen im XI. Heft der „Mitteilungen aus den orient. Sammlungen" (Berlin 1893), dort auch eine Abbildung, ebenso in Hommels kleiner „Geschichte des alten Morgenlandes" (Sammlung Göschen. Stuttgart 1895). Voran stehen 2 Gottheiten mit der Königstiara: Die erste, männlich, kann nur Sin „der Herr der Königstiara" sein; die zweite, als die einzige weib-

stimmte Länder als ihr spezielles Gebiet zugewiesen seien, ist schon ausgebildet: II R 49. 1 col. III, IV Z. 3 ff. werden „12 Sterne des Landes Amurri" aufgezählt, es sind teils Fixsterne wie der Lanzenstern (Antares) und die Zwillinge, teils Planeten wie der Muštabarû-mutânu(=Merkur, siehe Jensen S. 119). Unmittelbar voran ging eine Liste von „12 Sternen des Landes Akkad", von der jedoch nur noch die Unterschrift und ein Sternname (Ni-birum = Jupiter) erhalten ist. Was können „die Sterne des Landes Amurri" und die „Sterne des Landes Akkad" anders sein als die Gestirne, von denen das Schicksal des betreffenden Landes abhängt?[1]) — Jensen hat gezeigt, wie einem Teil der Planetengottheiten diese ihre astrale Bedeutung erst nachträglich aufgeheftet ist (Kosmologie S. 139 ff.), und wie die systematisierende Thätigkeit der Astrologen weiterhin auch allen andern grossen Göttern ihren Ort am Sternenhimmel zuwies, sodass schliesslich sogar die Planetengötter noch einmal mit Fixsternen verknüpft und identifiziert wurden (S. 146 ff.). Man wird annehmen dürfen, dass, je mehr die babylonische Religion als Volksreligion bedeutungslos wurde, je mehr ihre Pflege in der Hand der Priester lag, die zugleich mit Recht den Ruf der grössten Astrologen und Astronomen ihrer Zeit genossen[2]), um so mehr auch die astrale Bedeutung der Gottheiten in den Vordergrund treten musste.

---

liche Gottheit muss die „Königin" Ištar sein. Es folgen 5 Götter, die ihre mit einem Stern gekrönte Kopfbedeckung als Sterngottheiten bezeichnet. Die 4 ersten tragen ein Schwert, der 4. ist durch das Blitzbündel, die Waffe Marduk's im Tiamatkampf, und durch den Wildstier, auf dem er steht, als Marduk charakterisiert. Der 5., unkriegerisch (als Eunuch?) dargestellt, wird Nabû sein; für die drei andern bleibt demnach Samaš, Nergal, Ninib, ungewiss, in welcher Reihenfolge.

1) Dass es in der That so gemeint ist, zeigen Angaben wie III R 54. 1, 10 ff. (III R 54. 6, 41 ff. 59. 7, 4 ff.): „Wenn der Mond von einem Hof umgeben ist und der Muštabarû-mutânu darin steht, so verdirbt das Vieh allerorten, die Dattelpflanzung giebt keinen Ertrag, und das Land Amurri leidet Schaden."

2) Vergl. Diod. II 31 *τοῦτο μέντοι γε διαβεβαιώσαιτ' ἄν τις προσηκόντως, ὅτι Χαλδαῖοι μεγίστην ἕξιν ἐν ἀστρολογίᾳ τῶν ἁπάντων ἀνθρώπων ἔχουσιν* und II 30 *τῶν δὲ ἄστρων πολυχρονίους παρατηρήσεις πεποιημένοι καὶ τὰς ἑκάστου κινήσεις τε καὶ δυνάμεις ἀκριβέστατα πάντων ἀνθρώπων ἐπεγνωκότες.* Die Untersuchungen Eppings haben dies Urteil im vollsten Umfang bestätigt.

Zur Zeit Diodors wird in der That so, wie er es schildert (II 30), die ganze Religion unter astrologische Gesichtspunkte gestellt gewesen sein: die sieben Planeten und der Zodiakalkreis [1]) mit seinen Göttern sind die alles beherrschenden Mächte — wie im Gnostizismus.

Über die Bedeutung der Magie in der babylonischen Religion kann man sich kaum eine zuweitgehende Vorstellung machen; für das private Leben ist sie geradezu das wichtigste Stück der Religion, wichtiger als die Opfer, die in den Hymnen und Gebeten kaum erwähnt werden. Auf Schritt und Tritt sah sich der Babylonier von schädlichen Dämonen umgeben: an der Strasse lauern sie [2]), die Stadt umtoben sie, von Haus zu Haus ziehen sie umher [3]); „keine Thür schliesst sie aus, kein Riegel hält sie ab, durch die Thür schlüpfen sie wie eine Schlange, durch die Angel fahren sie wie der Wind." [4]) In jeder Krankheit sieht man ihr unheilvolles Wirken, im Brausen des Sturmes hört man ihr Heulen [5]); wo sie hinkommen, bringen sie Unglück über Menschen und Tiere. [6]) So lebt der Babylonier in beständiger Angst vor den dunklen Mächten, die ihn von allen Seiten umdrohen, „Schonung und Wohlthun kennen sie nicht, Gebet und Flehen hören sie nicht" [7]), nur Magie kann gegen sie helfen. Daher denn nun die massenhaften Beschwörungsformeln, die uns in Keilschrift erhalten sind, und die alle Gebiete des täglichen Lebens umspannen. Aber diese Magie steht im innigsten Zusammenhang mit den tiefsten religiösen Empfindungen, deren die Babylonier fähig waren. Ergreifende Äusserungen des Sünden- und Schuldbewusstseins, der Sehnsucht nach der göttlichen Vergebung und der Freude in der Gewissheit des göttlichen Wohlgefallens begegnen uns gerade in den Zaubertexten häufig. Wie

1) Der babylonische Ursprung der Tierkreisbilder ist durch Jensen (Kosmologie S. 57 ff. 310 ff. 495 ff.) und durch die gleichzeitigen Untersuchungen Strassmaier-Eppings (Stimmen aus Maria Laach Erg.-Heft 44) für die meisten derselben erwiesen und dadurch auch für die noch übrigen wahrscheinlich gemacht.

2) IV R 2 col. V, 56.

3) IV R 1 col. I, 27.

4) IV R 1 col. I, 30 ff.

5) IV R 1 col. I, 15. col. III, 12. IV R 5 col. I, 32 ff.

6) IV R 27. 5.

7) IV R 2 col. V, 46 f.

beides im Bewusstsein der Babylonier zusammenhing, lässt sich auch noch deutlich erkennen: Jeder Mensch steht unter dem Schutze „seines Gottes" und „seiner Göttin", deren „Sohn" er ist; in ihm wohnt ein guter Geist — solange er recht handelt. Wenn er aber sündigt, tritt sein Gott und seine Göttin trauernd und zürnend von ihm fort, der gute Geist fährt von ihm aus, und nun ist er schutzlos allen bösen Geistern, allen Flüchen und Zaubereien preisgegeben, resp. es können nun von den beleidigten Göttern ihm die Unheilsdämonen über den Hals geschickt werden.[1]) Darum ist in den Gebeten um Errettung beides zusammen: Die zürnenden Götter versöhnt man durch Sündenbekenntnis und durch die Bitte um Vergebung, indem man sich zugleich möglichst vieler Fürsprecher versichert; der feindlichen Dämonen erwehrt man sich durch die Magie, und deren Erfolg ist das Zeichen, dass die Götter versöhnt sind. So gehen nun religiöse und magische Begriffe untrennbar in einander über; Zauber, Schuld, Zorn Gottes werden schliesslich Synonyme[2]), eine Handlung tilgt sie alle zusammen, vergl. die Klage IV R 60* 9a „Kein Magier hat durch sein Zauberverfahren den auf mir lastenden Zorn gelöst". IV R 22. 2, 15 „Kein Zauberer schafft durch seine Formel ihm Ruhe". Es mag uns befremdlich erscheinen, in einer so hochentwickelten Religion, wie es die babylonische ist, so viel von Zauberformeln und Zaubermanipulationen zu hören. nicht etwa als von dem lichtscheuen Treiben dunkler Existenzen, sondern als dem heiligen gottverordneten Mittel der Sünden- und Unheilstilgung, das der Priester im Namen der höchsten Götter, speziell des Marduk und Ea anwendet.[3]) Aber schliesslich kommt es hier wie bei allen kultischen Handlungen nicht in erster Linie

1) Belegstellen für diese Anschauungen lassen sich nicht gut geben, man müsste dann schon ganze Zaubertexte anführen, da es meist mehr der ganze Gedankenzusammenhang als ausdrückliche Aussagen sind, in denen sich diese überall zugrundeliegenden religiösen Überzeugungen aussprechen. Vergl. aber namentlich IV R 7 col. I, 10ff. IV R 8 col. IV, 13ff. IV R 51 col. I, 7. IV R 10. IV R 29. 2. IV R 57 Reverse. IV R 18. 3 col. I, 26a f.

2) Vergl. IV R 7 col. II, 2ff. IV R 8 col. III, 1ff. Smith Miscellaneous Assyrian texts p. 19, 26ff. Tallquist Maqlû VII, 115ff.

3) Beachte die öfter wiederkehrenden Worte des Magiers: „Der Bote des Marduk bin ich" IV R 8 col. IV, 1. Maḳlû I, 61f. IV R 30. 3, 22, ebenda 20 „Der Bote, der Vorläufer des Ea bin ich"; 30f. „Der grosse Herr Ea hat mich gesandt, seine Zauberformel hat er in meinen Mund gelegt." Marduk

auf die Vorstellungen von ihrer Wirkungsweise an — die sind geschichtlich bestimmt, hier speziell eine Hinterlassenschaft der altsumerischen Kultur, deren Erbschaft die Babylonier angetreten haben — die Hauptsache sind doch die religiösen Stimmungen und Gefühle, mit denen man jene vollzieht. Und mit welcher Glut und Kraft dieselben bei den Babyloniern lebendig waren, zeigen zur Genüge die Busspsalmen, die Zimmern herausgegeben und bearbeitet hat.[1]) Das aber sehen wir deutlich, wie leicht bei einer solchen Hochschätzung der Magie man im Gnostizismus dazu kommen konnte, wie gegen die am Weg lauernden Dämonen, so auch gegen die an den Thoren lauernden Archonten Formeln und Zaubernamen zu verwenden, die Erlösung hier wie dort auf magischem Wege zu suchen.

Dass die babylonische Religion die allgemeinen Vorbedingungen für das Entstehen der gnostischen Zentrallehre im vollsten Umfange darbot, glauben wir somit erwiesen zu haben. Und solange wir eine andere Religion, bei der dies im gleichen Masse der Fall wäre, auf dem allein in Betracht kommenden Gebiet nicht kennen, müssen wir hier die Quelle des Gnostizismus suchen. Wir haben aber dafür noch direktere Beweise. Zu dem Zweck gilt es zu untersuchen, wo sich sonst noch ausserhalb des christlichen Gnostizismus die Lehre vom Aufsteigen der Seele durch die 7 Planetenreiche findet, und wie sie dort ausgeprägt ist. An zwei Orten begegnen wir ihr noch: bei den Mandäern und in den Mithrasmysterien.

3. Die mandäische Religion ist nicht als blosser Gnostizismus zu begreifen; vielmehr bildet die Grundlage eine selbst sehr figurenreiche, vielleicht auch schon spekulativ ausgebaute Volksreligion, die Religion der in Babylonien alteingesessenen aramäischen Stämme.[2]) Aber den Einschlag in dieses schon recht

---

ist der maš-maš ilâni „Der Magier der Götter" IV R 30. 3, 22. Ea „Der Herr der Zauberformel" IV R 26. 6 Additions 8.

1) Babylonische Busspsalmen Leipzig 1885 (Assyriologische Bibliothek Bd. VI).

2) Aus ihr werden z. B. die zahlreichen Gottes- resp. Engelnamen auf ־אל stammen, nicht aus der ja auch sehr starken jüdischen Beeinflussung. Bei den Juden selbst hat sich das Bewusstsein erhalten, dass sie die Engelnamen aus Babylonien bekommen haben: aus der babylonischen Religion (der Keilschriften) können sie nicht stammen, so müssen sie also aus der

bunte Gewebe bilden eine Anzahl unverkennbar gnostischer Lehren, die dem Ganzen erst sein charakteristisches Aussehen geben. Vor allem lässt sich ein Ideenkomplex unschwer herauslösen, das ist eben die Lehre vom Aufstieg der Seelen. Wenn die Seele den Leib verlassen hat, in dem sie seufzt und leidet unter der Herrschaft der „Sieben" (שׁובא, häufiger שׁיביאהיא „die Siebener" genannt), so steigt sie empor zur Lichtwelt, wo das „erste Leben" thront, das „fremde", wie es mit einem an die Gnostiker gemahnenden Ausdruck genannt wird. Aber ehe sie dahin gelangt, muss sie der Reihe nach die 7 (8) Maṭarta's („Gefängnisse") durchlaufen; in jeder treten ihr deren Insassen entgegen und drohen sie festzuhalten, wenn sie sich nicht vor ihnen ausweisen kann. Zweimal wird diese Reise durch die Maṭarta's im Genza, dem heiligen Buch der Mandäer, ausführlich geschildert. Im Einzelnen finden sich dabei mancherlei Abweichungen, der Hergang ist im Grossen und Ganzen der gleiche.[1]) Auch innerhalb jeder Maṭarta wiederholt sich, abgesehen von den Namen und der Charakteristik ihrer Insassen, immer dasselbe; so mag ein Beispiel genügen[2]): „Und ich ging weiter und gelangte zu einer andern Maṭarta, der des Zan Hazazban, des hurtigen, allzeit bereiten, des Königs des Zornes, der Gewalt und des Verderbens. Ich fragte und sprach: „„Wessen Maṭarta ist dies, und wen hält sie gefangen, und wer ist darin gefesselt?"" So fragte ich, und man antwortete mir: „„Gefesselt sind in dieser Maṭarta diejenigen, welche Blut vergiessen und (Menschen) ihre Ebenbilder verderben"". Ich fragte und sprach: „„Wem gleichen jene Seelen in den hässlichen Werken, die sie in der Welt thun?"" So fragte ich, und man antwortete mir: „„Jene Seelen gleichen den Gefässen des Töpfers, welche Schmutz ergreift, und den

---

aramäischen Landesreligion entlehnt sein. אל als aramäischen Gott bezeugen schon die Sendschirli-Inschriften, ebenda finden wir auch bereits ein solches Kompositum von El als Gottesnamen: Inschrift der Hadadstatue Z. 2 הדד ואל ורכבאל ושמש und gleich noch einmal הדד ואל ורשף ורכבאל ושמש (vergl. auch Z. 11 u. 18), Inschrift der Panammustatue Z. 22 הדד ואל ר[ר]כב[א]ל בעל בית ושמש וכל אל[הי י]אר[י]. In die Gesellschaft dieser hohen Götter ist der רכבאל allerdings wohl nur als בעל בית gekommen, als Hausgott der königlichen Familie, nach dem auch Panammus Sohn. בר רכב benannt ist.

1) Genza rechts S. 180, 4—188, 22; links S. 26, 22—38, 1.

2) G. r. 181, 16—182, 11.

ehernen Geräten, welche Rost und Befleckung verdirbt. Man legt sie in den Block, in Fesselung und Folterung; und Peiniger schlagen sie ohne Ermüden und plagen sie ohne Ermatten. Es bitten jene Seelen um den zweiten Tod in der Welt der Finsternis, und der zweite Tod kommt nicht zu ihnen"". Es sprachen zu mir Zan und (sic!) Hazazban: „„Du Mann, deinen Namen und dein Zeichen gieb uns, die du empfangen hast von den Wasserwellen und von den Glanzschätzen und von der grossen Lichttaufe"". Meinen Namen und mein Zeichen nannte ich ihnen, tief verneigten sich vor mir Zan und Hazazban. Ich ging vorüber an jener Maṭarta, dann sprach ich: „„Angst, Furcht und Schrecken wird nicht vor mir sein"". Und ich ging weiter und gelangte zur Maṭarta des Jûr, Jahûr und Arhûm u. s. w." Man sieht, die Maṭarta's sind wirkliche Gefängnisse, in denen die Sünder gefangen gehalten und gequält werden — wie wir es auch in der Pistis Sophia fanden. Sünder aber ist im Grunde eins mit Nicht-Mandäer, denn der Mandäer geht ungehindert empor zum Licht. „Auf meinem Weg", heisst es r. 181, 11 ff., „werden Erwählte kommen und auf meinen Pfaden werden Gläubige kommen. Dir, Ruha, werden wir [wie] Splitter in deinem Auge sitzen, dass sich dein Auge in deinem Haupt verfinstert; und Nasoräer (אנאשיא נאצוראייא = Mandäer) werden emporsteigen und werden ihn sehen, den grossen Ort des Lichts und die beständige Wohnung." Das aber, was dem Mandäer hindurchhilft durch die Schrecken der Maṭarta's, ist sein „Name und sein Zeichen", die er in der Taufe empfangen hat: sein Name, der des „ersten Lebens", des Manda d' haje und der weiteren Lichtwesen, die die Taufformeln des Ḳolasta noch nennen; sein Zeichen, eben die Bezeichnung mit dem Taufwasser.[1]) „Jeder, der mit dem Zeichen des Lebens bezeichnet, und über dem der Name des Lichtkönigs genannt ist, und der fest steht und beständig in seiner Taufe und gute und schöne Werke thut, den wird niemand auf seinem Wege aufhalten" (G. r. 17 ult. bei Brandt, Mand. Rel. S. 77). Wir sehen also auch hier wieder, wie auf diese Lehre vom Aufsteigen der Seele die Taufpraxis[2]), die Gnosis

1) Vergl. G. r. 18, 13 (bei Brandt Mand. Rel. S. 98): „Euer Zeichen ist das Zeichen des lebendigen Wassers, durch welches ihr aufsteigt zum Lichtort."

2) Charakteristisch hierfür ist schon der eigentliche Titel des Ḳolasta, des ritualistischen Hauptbuches der Mandäer: ענאניא ודראשיא דמאצבותא

und schliesslich das ganze Leben bezogen ist — dasselbe, was wir bei den Gnostikern gefunden hatten.[1]) Wenn jener Vorstellungskreis uns in den lehrhaften Teilen des Genza verhältnismässig selten begegnet[2]), so darf man daraus noch keinen Schluss auf seine geringe Bedeutung für die Religion der Mandäer ziehen: die beiden ca. 90 Lieder umfassenden Sammlungen G. l. S. 38ff. handeln ausschliesslich von den Schicksalen der Seele, ihrer Knechtung und ihrer Auffahrt. Der Mandäer lebt in diesen Vorstellungen, lebt darin mit der ganzen Inbrunst seiner religiösen Gefühle: mit Tönen des tiefsten Leides beklagt er seine Gefangenschaft in der „Welt der Sieben", der Welt der Leiblichkeit, der Sünde und des Todes; mit hoffender Sehnsucht blickt er empor zu dem Ort des Lichts, von dem er herstammt; mit Furcht und Zagen denkt er an die Gefahren des Weges, der dort hinführt; mit jubelnder Freude ist er seines endlichen Sieges über die niederen Mächte gewiss.

„Mich verlangt zu gehen mit den 2 Utras, die zu mir kamen;
„Ich fürchte mich zu gehen bei den Maṭarta-Insassen, die am Wege wohnen.
„Warum doch fürchtest du dich, Seele, da die Utras bei dir sind?

So seufzt die Seele und lässt sich trösten in dem Lied G. l. 88, 23ff., in dem nächsten aber frohlockt sie (G. l. 89, 1ff.):

„Wie freue ich mich, wie freut sich mein Herz!
„Wie freue ich mich am Tag, da mein Streit gelöst,
„Da gelöst mein Streit und zum Ort des Lebens ich gehe.
„Ich fliege und gehe: bis zur Wache des Šameš bin ich gelangt.

מאסיקתא „Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Aufsteigen (sc. der Seele)". Siehe Euting, Qolasta Stuttgart 1867 S. I.

1) Bemerkenswert ist, dass man auch nach der Lehre der Mandäer andern, selbst Toten, das Aufsteigen erleichtern kann. Man muss zu dem Zweck für sie „Masekta's lesen" (מאסיקתא das Aufsteigen): gewisse Riten verrichten und bestimmte Gesänge recitieren. Unter den Liedern im linken Genza sind eine grosse Anzahl, die so über Toten zu sprechen sind. Die heutigen Mandäer haben auch ein Sterbesakrament, das der Seele den Weg durch die Maṭarta's gewährleisten soll. Siehe Brandt Mand. Rel. S. 81. 82.

2) In verkürzter Gestalt finden wir die Lehre übrigens ausser an den beiden schon genannten Stellen noch mehrere Male s. Brandt Mand. Rel. S. 74. S. 208f.

„Einen Ruf erhebe ich: An der Wache des Šameš, wer führt mich vorüber?

„Dein Lohn und dein Werk und deine Gerechtigkeit und Tugend führen an der Wache des Šameš dich vorüber.

„Wie freue ich mich etc.![1])

Wer sind nun die „Sieben", die Weltherrscher, von deren Druck die Seele erlöst zu werden begehrt? und wer sind die Beherrscher der Maṭarta's? Die erste Frage lässt sich leicht beantworten. G. r. 171, 7 erklärt Jawar-Hibil über die sieben Kinder der Ruha d' Ḳudša: „Ich will sie den Lauf dieser Welt beherrschen lassen, und den Gang dieser Welt sollen sie leiten." Demgemäss heisst es dann Z. 21 ff.: „Und ich rief den Šameš bei seinem Namen und den Sin und Kêwân und Bêl und D'libat und N'bû und Nêrig, jedem Einzelnen von ihnen gab ich und sprach zu ihnen: „„Ich gebe euch Wagen, so setzt euch denn darauf, und ich will euch bekleiden mit einem wunderbaren Gewand, und Glanz will ich euch geben, dass ihr Licht spendet in dieser Welt. Da nahmen sie alle den Sameš, ihren ältesten Bruder, und sprachen zu ihm: „„Du sollst unser König und D'libat soll unsere Königin sein.""[2]) Die sieben Weltherrscher sind demnach die Planeten[3]), sie sind auch hier wie bei den Gnostikern gedacht als die Kinder des *πνεῦμα ἅγιον*. Die Namen, die sie führen, sind die babylonischen Planetennamen.[4]) An sich wäre das nun nicht eben auffällig: die Babylonier sind die Lehrmeister der Astrologie für die umwohnenden Völker geworden, da sind dann hier und da auch die babylonischen Namen mit übernom-

---

1) Das ganze Lied übersetzt bei Brandt, Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen. (Jahrb. f. prot. Theol. XVIII. [1892] S. 318 f.)

2) Vergl. Brandt, Mand. Schriften S. 189 f.

3) Auch bei Bardesanes werden ja die Archonten, die Planetengeister, schlechtweg als „die Sieben" bezeichnet; s. oben S. 51.

4) Šameš ist bab. Samaš, wobei wie oft im Mandäischen das kurze a der geschlossenen Silbe zu ĕ geworden ist (vergl. Nöldeke Mand. Gramm. § 16). Sin = bab. Sin (Mond), vergl. Hesych. *Σὶν τὴν σεμνὴν ββῶν* (l. *τὴν σελήνην Βαβυλώνιοι*). Kewan = bab. kaimânu Saturn, s. Jensen S. 111 ff. Bel = Marduk-Bel Jupiter. D'libat = Dil-bat Venus, vergl. Hesych. *δελεφάτ· ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἀστὴρ ὑπὸ Χαλδαίων*. N'bû = bab. Nabû Merkur. Nerig verkürzt aus bab. Nerigal Mars.

men. Sin finden wir auch bei den Syrern[1]), Kêwân bei den Persern, Syrern und Juden, Bêl, Dilbat, N'bû und Nergal ebenfalls bei den Syrern (siehe Jensen, Kosmologie S. 144ff.). Indes wenn hier die ganze Gruppe in diesem babylonischen Gewande erscheint, so hat dies doch mehr zu bedeuten. Es lässt sich zeigen, dass die ganze Anschauung von den 7 Weltschöpfern und Herrschern den Mandäern ursprünglich fremd war. Neben ihr steht nämlich noch eine andere, wonach Petahil Weltschöpfer ist, „die Welt der Sieben" und „die Welt des Petahil" sind Wechselbegriffe. Beide Anschauungen sind in den gegenwärtigen Texten so ausgeglichen, dass Petahil zuerst vergeblich sich bemüht, die Welt zu bauen, und schliesslich nur mit Hilfe der Sieben sein Werk zustandebringt.[2]) Deutlich ist zu erkennen, dass dies eben nur ein Versuch ist, jenes Nebeneinander zu erklären; eine andere Auffassung, wonach Petahil allein der Schöpfer war, schimmert noch unverkennbar hindurch. Petahil ist ein gut aramäischer Name[3]), er wird zu den einheimischen Bestandteilen der mandäischen Religion gehören; dann ist also die Lehre von den 7 Planeten als den Weltherrschern und Bildnern von aussen her eingedrungen; woher aber anders als von da, wo auch ihre Namen hergekommen sind, wo die Weltherrschaft der Planeten längst feststand, aus der babylonischen Religion?

Wer nun aber die Herren der Maṭarta's sind, das — haben die Mandäer selbst nicht mehr gewusst. Stellen wir die beiden Hauptlisten aus G. r. 180ff. und l. 26ff. zusammen, so erhalten wir von unten aufsteigend die Reihenfolge der Maṭarta's:

r. 180ff.	l. 26ff.
1) M. der „frechen und bissigen Hunde".	1) M. der N'bâz, der „Kraft des Himmels".
2) M. der „Jungfrau, Tochter ihres Vaters" (=Ruha vergl. 181, 12).	2) M. des Nbû, des Schreibers und Weisen.

1) Speziell war in Haran, freilich einer altassyrischen (resp. babylonischen) Stadt ein berühmter Tempel des Sin (s. Chwolsohn Ssabier I. S. 396ff.). Salmanassar II, Asurbanipal und Nabunaid haben an diesem Tempel gebaut, vergl. Schrader Keilinschriftl. Bibliothek III 2, S. 101.

2) Siehe Brandt, Mand. Rel. S. 35f. Mand. Schrift. S. 189f.

3) Abzuleiten von פתח öffnen und חיל (= חיל) Kraft, vergl. den Namen

3) M. des Zan (und) Hazazban.	3) M. der „7 Gestalten, die Petahil hervorrief“.
4) M. des Jûr, Jahûr und Arhûm.	4) fehlt der Name, vielleicht Jorba (vergl. l. 22, 9 f. u. r. 186, 24 ff.).
5) M. des Pilfin Pifin.	5) M. des Zauberers Christus.
6) M. des Jesus Christus.	6) M. der Iwat Ruha d' Ḳudša.
7) M. des Jorba.	7) M. der „Bösen, die Petahil hervorrief“.
8) M. der Ruha d' Ḳudša.	8) M. des Abatur.

Eingang zum „Leben“.

Daneben können wir andere Stücke stellen, die nur von einer Maṭarta des Petahil und einer des Abatur reden (r. 188 ff.). Ḳol. Nr. 49 (Euting S. 29—31) zählt nacheinander auf:

„die Sieben an ihrem Ort“.
Maṭarta des Abatur.
M. der 4 Friedenssöhne.
M. der Wasserbäche.
Lichtreich.

Das Lied l. 115 nennt über dem Firmament

das „Haus der Sieben“
das „Haus des Abatur“
die Friedenssöhne
die Wasserbäche
Haus des Lebens.

Das schon oben citierte Lied l. 89 f. führt in 6 Strophen hindurch durch die

Wache (מאטרא) der Sonne
Wache des Mondes
Wache des Feuers
Wache der Sieben
Wache der Ruha
Wasserbäche.

Die meisten der Lieder nennen nur die Sieben, die sie summarisch zu einer Einheit zusammenfassen, und darüber höchstens noch die Maṭarta des Abatur, wo die Wage aufgerichtet ist.

מאטרא Ḳol. S. 31, 14 „die beiden Utras Oṣarhaj und Petahaj, welche das Pehta (Öffnung) des Lebens öffnen“.

Diese verschiedenen Reihen zeigen, dass in der That die ursprüngliche Bedeutung der Maṭarta's vergessen war; auch von der Sieben- (resp. Acht-) Zahl ist man schliesslich abgegangen, nachdem man vorher versucht hatte, die verlorenen Namen auf eigene Faust zu ergänzen. Dabei ist in unserer ersten Liste Ruha d' Ḳudša zweimal gesetzt, in der zweiten werden „die 7 Gestalten, die Petahil hervorrief", wohl auch mit „den Bösen, die Petahil hervorrief", identisch sein.[1]) Dem Christenhass der Mandäer ist es auch zuzuschreiben, das nun Christus unter die bösen Maṭarta-Bewohner versetzt ist. Im Verlauf der weiteren Entwickelung hat sich auch der Begriff von Maṭarta verschoben, denn von einem „Gefängnis" des Abatur, des „Alten, Erhabenen, Verborgenen und Bewahrten" zu reden, hat keinen Sinn, noch weniger von einem Gefängnis der Friedenssöhne, die ja ins Lichtreich einführen, oder gar von einem Gefängnis der Wasserbäche. Maṭarta bedeutet hier nur noch die Stationen bei der Auffahrt der Seele. Man sieht, die ganze Vorstellung, so wichtig sie für das religiöse Leben der Mandäer war, ist schon frühzeitig abgeblasst; über den ursprünglichen Sinn erhalten wir aus ihren Schriften keinen Aufschluss mehr. Nun hat Brandt speziell zu dem Liede G. l. 89f. eine sehr bedeutsame persische Parallele nachgewiesen. Auch die Perser kennen ja ein Aufsteigen der Seele aus der Körperwelt in das Lichtreich zur Wohnung Ahura's. Dabei werden nun in dem Sad-dar, einem seinem Inhalt nach der Sassanidenzeit zugeschriebenen Buch, als Stationen des Aufstiegs genannt: Feuer—Sterne—Mond—Sonne—Tschinvatbrücke.[2]) Aber wenn damit auch erwiesen scheint, dass diese spätpersichen Ausmalungen auf die spätere Entwickelung der mandäischen Religion eingewirkt haben, wie denn hier zu aller Zeit der persische Einfluss sehr bedeutend gewesen ist, so können wir doch unmöglich die Angaben jenes Liedes für die ursprüngliche Gestalt der mandäischen Lehre vom Aufstieg der Seelen halten. Nach mandäischer Vorstellung gehören Sonne und Mond zweifellos zu den „Sieben", die dann doch noch eine besondere Station bilden sollen; wir haben also auch hier schon die Verwirrung jener Lehre vor

1) Vergl. über diese hier eingerissene Verwirrung Brandt in Jahrb. f. prot. Theol. XVIII. S. 404ff.

2) Jb. f. prot. Th. XVIII. S. 418f.

uns, die wir oben konstatiert haben. Unsere beiden ersten oben mitgeteilten Listen der Maṭarta's sind, weil sie noch die konkretesten Züge zeigen, entschieden für die ältesten zu halten. Hier aber wird es die Achtzahl der Maṭarta's als das Gewiesene erscheinen lassen, an die „Sieben" und ihre Mutter, die Ruha, zu denken. Dass in den Liedern fast immer nur die „Sieben" als zu überwindende in Betracht kommen, erscheint als ein unwillkürlicher Nachklang jener älteren Vorstellung, wie denn Ḳol. S. 30, 18 von einem Vorüberführen bei allen Sieben und G. r. 363, 17 von den Maṭarta's der sieben Sterne die Rede ist. Beachtenswert ist auch, dass da, wo wir noch die Vollzahl der acht Maṭarta's haben, in der ersten Liste (r. 180ff.) an achter Stelle noch nicht Abatur erscheint — der, wie gesagt, in die Maṭarta's gar nicht hineinpasst —, sondern die Ruha, wie bei den Gnostikern; und dass in der zweiten Liste wenigstens noch einer von den Sieben, N'bû[1]), eine besondere Maṭarta hat. Es wird demnach nicht zu kühn sein, wenn wir schliesslich auch um der Analogie zu der uns schon bekannten gnostischen Lehre willen behaupten: die acht Maṭarta's der Mandäer waren ursprünglich an die Sieben und ihre Mutter, die Ruha, verteilt. Sind nun aber diese Sieben die Planetengottheiten und als solche von den Babyloniern übernommen, so muss auch die ganze Lehre von der Auffahrt der Seelen ebendaher stammen.

4. Noch einmal nehmen wir die Frage nach der Herkunft unserer Lehre neu auf, indem wir ausgehen von ihrem Vorkommen in den Mithrasmysterien. Unsere Hauptquelle dafür ist Celsus, der in seinem λόγος ἀληθής berichtet, die Mithrasmysterien hätten als Symbol der 7 Planetensphären und des Durch-

1) Wenn dabei N'bû „der Schreiber und Weise" genannt wird (כאגרא והאכימא), „in dessen Hand ein Gedenkbuch liegt: am Anfang des Buches steht „Wehe"! und am Ende des Buches „Wehe! Wehe!", so weist auch dies auf babylonische Anschauungen hin. Denn Nabû ist der Schutzgott der Schreibekunst und aller Gelehrsamkeit, heisst darum auch selbst dupšarru „der Schreiber" und führt als solcher das grosse himmlische Buch, in dem die Geschicke der Menschen verzeichnet stehen. Asurbanipal betet zu ihm (Craig 5, 21): „Mein Leben ist vor dir aufgeschrieben" und Nebukadnezar: „Auf deiner verlässlichen Tafel, welche den Kreis des Himmels und der Erde bestimmt, befiehl Langsein meiner Tage, schreibe Lebenskraft" (vergl. Keilinschr. Bibl. III, 2 S. 55).

gangs der Seele durch sie zum obersten Himmel eine siebenthorige Leiter, an deren oberem Ende ein achtes Thor sich befinde. Die sieben untersten Thore seien der Reihe nach dem Saturn, der Venus, dem Jupiter, Merkur, Mars, Mond und der Sonne geweiht und demgemäss durch verschiedenfarbige Metalle gekennzeichnet, nämlich: Blei, Zinn, Kupfer, Eisen, Mischmetall, Silber, Gold.[1]) Offenbar haben wir hier dieselbe Lehre, wie wir sie bei den Gnostikern festgestellt hatten[2]), nur auf einer ursprünglicheren Stufe. Als Inhaber der 7 Thore werden hier ausdrücklich die Planetengötter genannt; dass beim Passieren dieser Thore bestimmte Sprüche herzusagen, vermutlich auch gewisse Abzeichen vorzuweisen waren, wird in einer Mysterienlehre schwerlich gefehlt haben. Was das achte Thor bedeutet, bleibt unbestimmt, doch wird es von Celsus auf den Fixsternhimmel gedeutet. Ausdrückliche Bezeugungen für diese Lehre der Mithrasmysterien haben wir sonst nicht; gleichwohl sind wir nicht berechtigt, deshalb die Angaben des Celsus anzuzweifeln, denn Spuren dieser oder einer verwandten Vorstellung begegnen wir auch sonst in den Nachrichten über Mithrasmysterien. Wenigstens kann sich

---

1) Orig. c. Cels. VI 22 L. 19 p. 336 ss. ἐξῆς δὲ τούτοις βουλόμενος ὁ Κέλσος πολυμάθειαν ἑαυτοῦ ἐπιδείξασθαι ἐν τῷ καθ' ἡμῶν λόγῳ ἐκτίθεταί τινα καὶ Περσικὰ μυστήρια, ἐν οἷς φησιν· αἰνίττεται ταῦτα καὶ ὁ Περσῶν λόγος καὶ ἡ τοῦ Μίθρου τελετή, παρ' οἷς ἐστιν. ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ σύμβολον τῶν ἐν οὐρανῷ περιόδων τῆς τε ἀπλανοῦς καὶ τῆς εἰς τοὺς πλανήτας αὖ γεγενημένης καὶ τῆς δι' αὐτῶν τῆς ψυχῆς διεξόδου τοιόνδε τὸ συμβολικόν· κλῖμαξ ὑψίπυλος (l. ἑπτάπυλος), ἐπὶ δ' αὐτῇ πύλη ὀγδόη. Ἡ πρώτη τῶν πυλῶν μολύβδου, ἡ δευτέρα κασσιτέρου, ἡ τρίτη χάλκου, ἡ τετάρτη σιδήρου, ἡ πέμπτη κεραστοῦ νομίσματος, ἡ ἕκτη ἀργύρου, χρυσοῦ δὲ ἡ ἑβδόμη. Τὴν πρώτην τίθενται Κρόνου τῷ μολύβδῳ τεκμηριούμενοι τὴν βραδυτῆτα τοῦ ἀστέρος, τὴν δευτέραν Ἀφροδίτης παραβάλλοντες αὐτῇ τὸ φαιδρόν τε καὶ μαλακὸν τοῦ κασσιτέρου, τὴν τρίτην τοῦ Διὸς τὴν χαλκοβατῆ καὶ στερρᾶν, τὴν τετάρτην Ἑρμοῦ, τλήμονα γὰρ ἔργων ἁπάντων καὶ χρηματιστὴν καὶ πολύκμητον εἶναι τόν τε σίδηρον καὶ τὸν Ἑρμῆν· τὴν πέμπτην Ἄρεος τὴν ἐκ τοῦ κράματος ἀνώμαλον καὶ ποικίλην, ἕκτην Σελήνης τὴν ἀργυρᾶν, ἑβδόμην ἡλίου τὴν χρυσῆν μιμούμενοι τὰς χρόας αὐτῶν.

2) Celsus selbst hat schon die persische und die gnostische Lehre gegenübergestellt VI 24 p. 340 ἐξῆς δὲ τῷ ἀπὸ τῶν Μιθριακῶν ληφθέντι λόγῳ ἐπαγγέλλεται ὁ Κέλσος τελετήν τινα Χριστιανῶν τελετῇ προειρημένῃ Περσῶν τὸν βουλόμενον συνεξετάσαι ταῦτα ἀλλήλοις παραβαλόντα καὶ γυμνώσαντα καὶ τὰ Χριστιανῶν οὕτω θεάσασθαι τὴν διαφορὰν αὐτῶν.

mit hierauf beziehen, was Porphyrius de antro Nymph. 6 [1]) berichtet, dass die Perser die Herabkunft der Seelen und wieder ihren Ausgang mystisch lehrten, und dass in den Mithrasgrotten in symmetrischen Abständen Symbole der kosmischen *στοιχεῖα* und *κλίματα* angebracht waren. Ob die Worte des Arnobius adv. nat. II, 13 quid illi sibi volunt secretarum artium ritus, quibus adfamini nescio quas potestates, ut sint vobis placidae neque ad sedes remeantibus patrias obstacula impeditionis opponant, hierher zu ziehen sind, wage ich nicht zu entscheiden; sie könnten auch auf orphische Mysterien gehen [2]), oder Arnobius könnte irrtümlicherweise die gnostische Lehre den Heiden zum Vorwurf machen. Wir besitzen nun aber noch einen ausgedehnten Text, der den Anspruch erhebt, den Mithrasmysterien zu entstammen. und für unsere Frage nicht ohne Bedeutung ist, in dem *ἀπαθανατισμός* des grossen Pariser Zauberkodex (Wessely p. 56ss.). Der Schreiber verheisst hier die *δύναμις* mitzuteilen, *ἣν ὁ μέγας θεὸς ἥλιος Μίθρας ἐκέλευσέν μοι παραδοθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου αὐτοῦ, ὅπως ἐγὼ μόνος αἰητὴς οὐρανὸν βαίνω καὶ κατοπτεύω πάντα.* [3]) Im Verlauf der *τελετή* erscheint dann auch Mithras, ähnlich charakterisiert, wie ihn so viele Mithrasdenkmäler darstellen. [4]) Man wird demnach annehmen dürfen, dass in der That jener Zaubertext die Mithrasmysterien wenigstens benutzt und für seine Zwecke ausgebeutet hat. Wegen der unverkennbaren Verwandtschaft, die er mit den Angaben des Celsus und mit der gnostischen Lehre zeigt, müssen wir etwas näher auf ihn eingehen. Der Text beginnt mit einer Anrufung des aus himmlischen Elementen von Gott gebildeten Unsterblichkeits-

---

1) Bei Windischmann, Mithra (Abhdlgen. für die Kunde d. Morgenlandes I Leipzig 1859) S. 62 Anm. *οὕτω καὶ Πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἔξοδον μυσταγωγοῦντες τελοῦσι τὸν μύστην ἐπονομάσαντες σπήλαιον τόπον .... τῶν δὲ ἐντὸς κατὰ συμμέτρους ἀποστάσεις σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων.*

2) Vergl. die Inschrift eines Grabtäfelchens bei Dieterich, Nekyia S. 86.

3) l.c. 57, 482ss. Für *αἰητής* ist vielleicht *ἀετός* zu lesen. „Adler" hiessen die Mysten des siebenten Grades in den Mithrasmysterien, vergl. Rohde Psyche 679 Anm. 1.

4) 62, 696ss. *κατερχόμενον θεὸν ὑπερμεγεθῆ φωτίνην ἔχοντα τὴν ὄψιν νεώτερον χρυσοκόμαν ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χρυσῷ στεφάνῳ καὶ ἀναξυρίσι κατέχοντα τῇ δεξιᾷ χειρὶ μόσχου ὦμον χρύσεον.*

leibes, welcher der Seele nach dem Tode zu teil werden soll. Der „Myste" wünscht ihn sich schon jetzt, um sich auf eine kleine Weile in das Lichtreich zu erheben und da göttliche Offenbarungen zu erhalten.[1]) Das ganze Folgende stellt sich also dar als eine durch Magie erlangbare Vorwegnahme dessen, was die Seele nach dem Tode erlebt.[2]) Auf die erste Anrufung soll der Magier dreimal tief Atem holen, dann, heisst es, wird er sich emporgehoben und zum Licht aufsteigen sehen (58, 537ff.). Vor seinen Augen erscheinen die Sterngötter, am Himmel auf- und niedersteigend; aber schon haben sie auch ihn erblickt und stürmen feindlich heran. In dieser Not hilft eine magische Formel: „Du aber lege sogleich den rechten Finger auf den Mund und sprich: *„„σιγή, σιγή, σιγή, σύμβολον θεοῦ ζῶντος ἀφθάρτου φύλαξόν με, σιγὴ νεχθειρθανμελου.""* *ἔπειτα σύρισον μακρὰν ῡ, ῡ, ἔπειτα πόππυσον λέγων· προπροφεγγη μοριας προφυρ προφεγγηνεμερθιρε αρψεντεν πιτητμμεων εναρθφυρ κεχωψυ ὑδαριω τυρηφιλβα,* und dann wirst du die Götter dich freundlich anblicken und nicht mehr auf dich losstürmen sehen" (58, 544 ff.). Donner erdröhnt, aber durch eine neue Formel stärkt sich der

---

1) Zuerst werden die einzelnen Elemente angerufen, aus denen sich der himmlische Leib, das Prototyp des irdischen, zusammensetzt: 57, 486 ss. *γένεσις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως . . . . . ἀρχὴ τῆς ἐμῆς ἀρχῆ[ς] πρώτη . . . . πνεῦμα πνεύματος τοῦ ἐν ἐμοὶ πνεύματος πρῶτον . . . . πῦρ τὸ εἰς ἐμὴν κρᾶσιν τῶν ἐν ἐμοὶ κράσεων θεοδώρητον τοῦ ἐν ἐμοὶ πυρὸς πρῶτον . . . . ὕδωρ ὕδατος τοῦ ἐν ἐμοὶ ὕδατος πρῶτον . . . οὐσία γεώδης τῆς ἐν ἐμοὶ οὐσίας γεώδους πρώτη . . .*, dann heisst es zusammenfassend l. c. 495 *σῶμα τέλειον ἐμοῦ τοῦ δεῖνα τῆς δεῖνα διαπεπλασμένον ὑπὸ βραχίονος ἐντίμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου ἐν ἀφωτίστῳ καὶ διαγεῖ κόσμῳ ἔν τε ἀψύχῳ καὶ ἐψυχωμένῳ.* Dass in den Mithrasmysterien eine imago resurrectionis vorkam, bezeugt Tertullian (praescr. haer. 40), vergl. dazu Rohde, Psyche S. 687 Anm. Die himmlischen Elemente werden dann noch einmal bezeichnet Z. 505 ss. als *ἀθάνατον πνεῦμα, ἀθάνατον ὕδωρ, στερεώτατος ἀήρ.*

2) *ἐπεὶ μέλλω κατοπτεύειν σήμερον τοῖς ἀθανάτοις ὄμμασι θνητὸς γεννηθεὶς ἐκ θνητῆς ὑστέρας βεβελτιωμένος ὑπὸ κράτους μεγαλοδυνάμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου ἀθανάτῳ πνεύματι τὸν ἀθάνατον αἰῶνα καὶ δεσπότην τῶν πυρίνων διαδημάτων ἁγίοις ἁγιασθεὶς ἁγιάσμασι, ἁγίας ὑπεστώσης* (Dieterich, Abraxas S. 38 *ὑπερεστώσης*) *μου πρὸς ὀλίγον τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως, ἣν ἐγὼ πάλιν μεταπαραλήμψομαι μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ κατεπείγουσάν με πικρὰν ἀνάγκην ἀχρεοκόπητον.* 57, 516 ss.

Zauberer, die Sonnenscheibe thut sich auf, und man erblickt einen Feuerkreis und feurige verschlossene Thore (59, 583 ff.). Es ist der Höhepunkt des Ganzen, alle Kraft muss hier aufgeboten werden: in einer dritten grossen Formel ruft der Magier die „unsterblichen, lebenden und geehrten Namen" an, deren höchster der aus den sieben Vokalen in mannigfachen Variationen zusammengesetzte mystische Gottesname ist. Siebenmal muss die Formel hergesagt werden für die „sieben unsterblichen Götter der Welt" (60, 617 ff.). Dann thun sich die Thore mit Donnerkrachen auf, und man schaut innerhalb der Thüren die „Welt der Götter", so schön und herrlich, dass der Geist ihr sogleich zueilen will und mit Gewalt zurückgehalten werden muss (60, 623 ff.). Der Zauberer bleibt draussen stehen und wartet der Dinge, die da kommen sollen. Und so geht es denn nun noch eine Weile weiter mit Formeln, Zaubernamen und Amuletten: der Sonnengott, sieben Jungfrauen mit Schlangengesichtern, die *οὐρανοῦ τύχαι*, und sieben stierköpfige *πολοκράτορες* treten auf, bis schliesslich unter Blitz, Donner und Erdbeben Mithras in seiner Jugendschöne erscheint. Als Myste begrüsst ihn der Magier[1]) und empfängt nun im Zustand der Verzückung den göttlichen Orakelspruch.[2]) Es bedarf kaum noch des Hinweises, dass wir hier denselben Vorstellungskreis vor uns haben wie bei den Gnostikern, Mandäern und nun zuletzt auch in den Mithrasmysterien, auf diese wird er hier ausdrücklich zurückgeführt. Wieder finden wir das Aufsteigen der Seele, den „feurigen Durchgang", die „von selbst sich öffnenden Thore" und die 7 *θεοὶ τοῦ κόσμου*; nur ist hier alles dramatischer, bunter, phantastischer ausgemalt und — was in einem Zaubertext nicht befremden kann — alles noch tiefer in die Magie hineingezogen, als es sonst schon der Fall war. In dem trüben Gemisch dieser Zaubertexte konnte keine Anschauung sich in ihrer ursprünglichen Reinheit erhalten, auch unser Mythus ist mit fremdartigen (ägyptischen, griechischen, vielleicht auch jüdischen) Bestandteilen durchsetzt worden; aber er dient doch — und das ist für uns hier das

1) 63, 721 f. *πορεύομαι ὡς σὺ ἔκτισας, ὡς σὺ ἐνομοθέτησας καὶ ἐποίησας μυστήριον.*

2) 63, 725 f. *ὑπέκλυτος δὲ ἔσει τῇ ψυχῇ καὶ οὐκ ἐν σεαυτῷ ἔσει. ὅταν σοι ἀποκρίνηται. λέγει δέ σοι διὰ στίχων τὸν χρησμὸν καὶ εἰπὼν ἀπελεύσεται.*

Wichtigste — auch in dieser seiner verzerrten Gestalt dazu, die Angaben des Celsus über die Mithrasmysterien zu bestätigen. Kehren wir zu diesen zurück, sie stellen die älteste Form dar, in der wir die Lehre von der Auffahrt der Seelen finden, und können uns daher für die Frage nach deren Ursprung besonders gute Dienste leisten.[1]) Wieder werden wir dadurch in den Orient gewiesen, aber diesmal, wie es scheint, nach Persien. Nach altpersischer Lehre steigen die Seelen der Gerechten über den Berg Hara empor, um über die Tschinvatbrücke zum Paradies zu gelangen[2]); auch dem Mithras scheint bereits in alter Zeit bei dieser Wanderung der Seele die Rolle des Führers und Beschützers zugewiesen zu sein[3]), und so hätten wir also hier den Ursprung jener Lehre der Mithrasmysterien zu suchen. Unerklärt aus parsischen Voraussetzungen bleiben dabei nur die sieben Thore und die zentrale Stellung, die den Planeten dadurch zugewiesen wird. Dafür spielen sie in der persischen Religion eine viel zu untergeordnete Rolle.[4]) Aber für diesen Stufenbau

1) Dass die gnostische Lehre direkt aus den Mithrasmysterien geschöpft wäre, ist wenig wahrscheinlich. Aus dem fest in sich geschlossenen Mysterienkult konnte schwerlich die ausgedehnte Religionsbewegung des Gnostizismus hervorwachsen; auch finden wir nirgends eine Spur, dass beide Erscheinungen je zu einander in freundschaftlichen Beziehungen gestanden hätten. Die Verwandtschaft muss sich aus einer gemeinsamen Wurzel erklären, aus der beide, Mithrasmysterien und Gnostizismus, hervorgewachsen sind.

2) Vergl. Hübschmann, Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht (Jahrb. f. prot. Th. V 1879) S. 216.

3) Siehe Windischmann, Mithra S. 11 u. 53.

4) In der zweiten Periode des Parsismus (Sassanidenzeit) finden wir die fünf Planeten als böse Geister und Geschöpfe Arimans, Sonne und Mond sind von ihnen abgetrennt und werden samt den Zodiakalgestirnen als gute Mächte und Gegner der Planeten angesehen. Aber wie hier schon die Namen der Planeten auf babylonischen Einfluss hinweisen — über Kêwân = Saturn siehe oben S. 74 Anm. 4, Ormuzd = Jupiter und Anahit = Venus sind nur Übertragungen von Bel und Ištar ins Persische —, so führt ihre Auffassung als Dämonen der Finsternis in noch viel spätere Zeit. Wie fest musste der Name Ormuzd für Jupiter erst eingewurzelt sein, ehe die Ungeheuerlichkeit möglich werden konnte, mit Ormuzd den Begriff eines bösen Wesens zu verknüpfen! So findet Spiegel in dieser Stelle einen Beweis für „die späte Einführung des siderischen Elementes in den Parsismus" (PRE[2] Art. Parsismus XI S. 235 Vergl. ZDMG VI S. 82 f.). — Auch so passt übrigens die Vorstellung noch nicht zu jener Mysterienlehre wegen der Auseinanderreissung der sieben Planeten.

von acht Etagen, deren sieben je einem Planeten geweiht und durch dessen Metallfarbe gekennzeichnet sind, meinen wir doch das Vorbild zu kennen. Es kann kein anderes sein als der berühmte Turm zu Babel: nach der Beschreibung Herodots ein Bauwerk von sieben aufeinandergesetzten Türmen, alle untereinander durch aussen herumführende Treppen verbunden; auf ihnen erhob sich dann noch ein achter Turm, der eigentliche Tempel, aber leer, die Wohnung der Gottheit.[1]) Der einheimische Name, den das Bauwerk in den Keilinschriften führt, bezeichnet es als den Turm der sieben Planeten.[2]) Die Untersuchungen an Ort und Stelle haben ergeben, dass jedes Stockwerk dem Planeten entsprechend, dem es geweiht war, seine besondere Farbe hatte. Ein Teil der Farben, sowie ihre Reihenfolge scheint freilich keineswegs sicher festgestellt zu sein, es kommt im Grunde auch wenig darauf an; genug, dass wir das Prinzip, die Planeten durch Farben zu bezeichnen, hier wiederfinden in Verbindung mit den acht übereinander befindlichen, durch Treppen zugänglichen Stufen. Dieser ganze Turm nimmt sich aus wie eine Illustration zu der κλῖμαξ ἑπτάπυλος der Planeten mit dem darüber befindlichen achten Thore. Anders gesagt: diese Lehre ist eine Übertragung jenes Bauwerks ins Metaphysische.[3]) Spekulationen über Tempel sind in Babylonien keine Seltenheit. Mit Vorliebe haben die Babylonier ihre heiligen Gebäude nach kosmischen Örtlichkeiten genannt und auf jene dann auch übertragen, was von diesen galt[4]); hier würde umgekehrt nach Analogie des Tempels

---

1) Herodot I 181.

2) Vergl. Jensen, Kosmologie S. 99 f.

3) Vergl. Lenormant, Essay de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose Paris 1871 p. 359: Il n'est pas en effet possible de méconnaître dans l'échelle mystique dont il (Celse) parle, à sept portes consacrées aux sept planètes, couronnée par une huitième porte, une copie certaine de la vieille pyramide chaldéenne avec ses étages consacrés aux différents corps sidéraux et au sommet sa chapelle supérieure.

4) So hatten sie einen Tempel E-anna „Himmelshaus", E-ḫarsaggalkurkura „Haus des grossen Länderbergs" d. h. der Erde u. a., siehe Jensen S. 201 ff. E-kur und E-šara sind Tempelnamen und Bezeichnungen der Erde, s. Jensen S. 185 ff. Einen interessanten Beleg, was für Gedanken man sich über die kosmische Bedeutung der Tempel machte, liefert der obenerwähnte Text Sp I 131 (Z. f. A. VI S. 241 ff.) aus dem Jahre 138

der Weltbau gedacht sein. Dass zu jener Zeit der Turm schon im Verfallen war[1]), konnte die Ausbildung derartiger Spekulationen nur begünstigen; die mächtige Ruine — noch jetzt beträgt ihre Höhe 46 m — musste von selbst die grübelnde Phantasie anregen.

Damit sind wir denn auf der Suche nach dem Ursprung unserer Lehre zum dritten Mal auf Babylonien hingeführt, diesmal auf die Landschaft im engeren Sinne, denn nur in der Nähe jenes Bauwerkes konnten diese Gedanken sich entwickeln. Wir haben nunmehr das Recht, es einstweilen für erwiesen anzusehen, dass diese Landschaft das Heimatland der gnostischen Zentrallehre ist; zugleich aber haben uns die Mithrasmysterien auf die Möglichkeit eines mitwirkenden persischen Faktors hingewiesen. Die Frage, wie das Entstehen unserer Lehre auf babylonischem Boden zu denken ist, haben wir bisher noch nicht berührt; mit Absicht, um unabhängig von der Beantwortung dieser Frage zuächst ein sicheres Resultat zu gewinnen. Wenn es nun aber feststeht, dass die Lehre vom Aufsteigen der Seelen durch die Thore der sieben Planetengötter in Babylonien ihre Heimat hat, wollen wir unter allem Vorbehalt versuchen, ein Bild von der Entwickelung zu geben, wie sie unserer Meinung nach zur Entstehung jener Lehre hingeführt haben kann. Das Folgende will also nichts weiter sein als eine Hypothese, über deren Glaubwürdigkeit wir dem Leser das Urteil überlassen, von der aber, wie gesagt, die Zuverlässigkeit des bisher Festgestellten nicht abhängt.

Die Vorstellung von einer Strasse, die der Tote zu durchwandern hat, ist den Babyloniern geläufig. Wer stirbt, der geht den Weg ohne Heimkehr[2]), die Strasse, die die Menschen vertilgt,

v. Chr. Hier heisst es Z. 2 ff. „Im Monat Tammuz am 11ten Tage ist's, wo die Göttinnen Mi-uš-ḫi und Ka-ṭu-na, die Töchter von Esagila, nach Ezida ziehen; im Kislev am 3ten Tage ziehen Gaz-ba-[ba] und Ka-ni-sur-ra, die Töchter von Ezida, nach Esagila. Wozu geschieht's, wenn sie gehen? Weil in Tammuz die Nacht . . . . . , so ziehen, um die Nächte zu verlängern, die Töchter von Esagila nach Ezida: Ezida ist das Haus der Nacht. Weil im Kislev der Tag . . . . . , so ziehen die Töchter von Ezida, um die Tage zu verlängern, nach Esagila. Esagila ist das Haus des Tages.

1) Diodor II 9, 4.

2) IV R 30. 2, 12a uruḫ lâ târi.

Sei dem nun, wie ihm wolle, so oder ähnlich wird man die Entstehung jener Lehre zu erklären haben aus einer Verbindung babylonischer und persischer Ideen. Der Schauplatz, auf dem die Zentrallehre des Gnostizismus erwachsen ist, ist demnach Babylonien selbst; aber sie ist nicht entstanden auf dem Boden der rein babylonischen Religion. Sie ist selbst schon ein Produkt der Religionsmischung, gewissermassen eine Häresie der babylonischen Religion, gegen deren astrologischen Determinismus sie sich auflehnt. Mit national-persischen Gedanken verknüpft, ist diese Lehre in die Mithrasmysterien übernommen. Ihr Zusammenhang mit dem Parsismus hat aber auch bei den Mandäern, so unverkennbar bei ihnen das babylonische Element ist, ein sich immer steigerndes Einströmen reinpersischer Vorstellungen zur Folge gehabt, welche die ursprünglichere Form dieser Lehre mehr und mehr verdunkelten. Nach Vorderasien ist sie vielleicht zuerst durch chaldäische Magier [1]) gebracht, was erklären würde, dass sie zuerst bei dem Magier Simon aufzutauchen scheint, bei dessen Nachfolgern Menander (?), Satornil (?).

1) Die bisher gefundenen Zauber-Codices und -Inschriften gehören fast alle dem reingriechischen und dem griechisch-ägyptischen Gebiet an, und die in Babylonien gefundenen jüdischen Zauberschalen sind zu jungen Datums (c. 6—8 Jhrh. n. Chr.); so kommt es, dass wir wenig Spuren babylonischer Zauberkunst bei anderen Völkern finden. Unter den dem Abendland als Chaldaei bekannten Magiern und Astrologen mögen freilich die wenigsten wirklich aus Babylonien gekommen sein. Immerhin fehlt es doch nicht an Beweisen, dass babylonische Magie sich auch ins Abendland verbreitet hat. In den Zauber-Codices wird sehr häufig die babylonische Totengöttin *Ἐρέσχιγαλ* angerufen: L. 153,13. P. 150, 33. W. 53, 337. 80, 1417. 106, 2484. 113, 2749. 118, 2913. 135,346. 138,440, auch auf den Bleitafeln mit Verwünschungsformeln kommt sie öfter vor, vergl. Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. VI 25, Rhein. Mus. XVIII S. 563 Z. 3. 8. 10. 18. 34. Šamaš, der babylonische Sonnengott, wird genannt W. 128, 47 *ἐν ὀνόματι τοῦ ὑψίστου θεοῦ Σαμας· φρηϑ*. Vergl. ferner Lenormant, Essay etc. p. 20 „dans quelques autres on reconnaît avec étonnement des exclamations qui demeuraient encore en usage dans la magie du Moyen-âge, sans qu'on en comprit alors le sens, comme la fameuse formule xilqa xilqua beša beša. Ce sont, en effet, quatre mots purement assyriens, signifiant „va-t'-en, va-t'-en, mauvais, mauvais!" Ils pénétrèrent en occident avec les magiciens chaldéens de la décadence romaine etc." Die betreffenden Worte sind von Tallqvist (Die assyr. Beschwörungsserie Maqlû. Helsingfors 1895) nachgewiesen Maklû V 167: bi-e-ša bi-e-ša ḫi-il-ḳa ḫi-il-ḳa und bedeuten „weichet, weichet! fliehet, fliehet!" Amulette babylonischer Herkunft finden sich mehrfach. So King (The

Basilides sie dann deutlicher hervortritt. Lange Zeit unterirdisch fortfliessend und sich verbreitend, bricht sie plötzlich als starker Strom hervor in der ophitischen Gnosis mit ihren vielen Verzweigungen und behauptet unter mannigfachen Modifikationen bis in die Valentinianische Gnosis hinein siegreich ihre zentrale Stellung. Dass auch ein häretisches Judentum sehr früh einen Einfluss auf die nähere Ausgestaltung dieses Vorstellungskreises ausgeübt und als Vermittler eine grosse Rolle gespielt hat, zeigen die hebräischen Gottesnamen, die schon bei ihrem ersten Auftreten die ophitischen Archonten tragen. Auch was Joel (Blicke in die Religionsgeschichte I S. 103 ff.) und Hönig (Die Ophiten. Berlin 1889) über jüdischen Gnostizismus ausgeführt haben, wird — soweit es stichhaltig ist — hier heranzuziehen sein. Da schon die mandäische Lehre von einem derartigen Judentum sehr stark durchsetzt ist, so wird man anzunehmen haben, dass noch in Babylonien selber diese neue Komplikation eingetreten ist.

5. Darf somit der babylonische Ursprung der gnostischen Hauptlehre für erwiesen gelten, so wird dies Resultat vollends feststehen, wenn es uns gelingt, nun auch noch für einige Einzel-Stücke dieser Lehre das Prototyp aufzufinden. Wir überlassen

---

Gnostics and their remains. London 1864 auf der Tafel zu S. 115 eine Opferszene in archaistischem Stil, Tafel IV Fig. 4 ein Skorpionmensch, Fig. 6 ein König im Gebet vor den astronomischen Symbolen. — Unter diesen Umständen soll es wenigstens nicht verschwiegen werden, dass wir auch in den „Oracula chaldaica" einen Hinweis auf den Stufenbau der sieben Planetensphären und den Durchgang der Seele durch ihn finden:

μὴ [δὲ] κάτω νεύσῃς, κρημνὸς κατὰ γῆς ὑπόκειται
ἑπταπόρου σύρων κατὰ βαθμίδος ὑφ' ἣν ὁ τῆς
ἀνάγκης θρόνος ἐστίν.

Vergl. dazu die Erläuterung des Psellus: *Τὴν μετὰ θεὸν οὖσαν ψυχὴν τὸ λόγιον νουθετεῖ ἐκείνῳ μόνῳ προσέχειν τὸν νοῦν καὶ μὴ κάτω τὴν ῥοπὴν ποιεῖσθαι· πολὺς γὰρ ὁ ἀπὸ θεοῦ κατὰ γῆν κρημνὸς σύρων τὰς ψυχὰς διὰ τῆς ἑπταπόρου βαθμίδος. Ἑπτάπορος δὲ βαθμὶς αἱ τῶν ἑπτὰ πλανητῶν σφαῖραι εἰσιν. Νεύσασα γοῦν ἄνωθεν ἡ ψυχὴ φέρεται ἐπὶ γῆν διὰ τῶν ἑπτὰ τούτων σφαιρῶν· ἡ δὲ τῶν ἑπτὰ κύκλων ὡς διὰ βαθμίδος κάθοδος ἐπὶ τὸν θρόνον ἄγει τῆς ἀνάγκης· οὗ δὴ γενομένη ἡ ψυχὴ τὸν περίγειον κόσμον ποθεῖν ἀναγκάζεται.* (Migne PG 122 p. 1131 B.) Diese Ausführungen könnten auch in einer gnostischen Schrift stehen. Weitere Folgerungen aus ihnen zu ziehen, möchte ich freilich nicht wagen, da es fraglich erscheinen kann, ob in diesen Oracula Chaldaica mehr auf die Chaldäer zurückgeht als etwa in den *λόγια Ζοροάστρου* auf Zoroaster.

dabei, was etwa auf persischen Einfluss zurückzuführen wäre, dies festzustellen Berufeneren und beschränken uns darauf, an ein paar Hauptpunkten die Herübernahme babylonischen Gutes in jene gnostische Lehre nachzuweisen.

a. Nachdem wir in den „Sieben" die babylonischen Planetengötter wiedergefunden haben, dürfte die nächste Frage sein: Wer ist das Urbild für die gnostische Σοφία? Dass diese Figur trotz ihrer Namen als Σοφία Ἀχαμώθ[1]) und πνεῦμα ἅγιον (רוחא דקודשא) aus alttestamentlichen oder gar christlichen Anschauungen allein sich nicht erklären lässt, dürfte einleuchten: wie sollte man von da aus dazu kommen, die göttliche Weisheit, den heiligen Geist, zur Mutter der Planetengötter zu machen? Vielmehr bezeichnen jene Namen schon eine zweite Entwickelungsstufe des alten Gnostizismus, sein Eintreten in den jüdisch-christlichen Ideenbereich; sie sind auf jene Gestalt übertragen vermutlich um deren Mittelstellung zwischen der göttlichen und der geschaffenen Welt willen. Die Mandäer hat dann ihr Christenhass dazu geführt, die Ruha d' Ḳudša im schroffsten Gegensatz mit ihrem Namen zu einem direkt teuflischen Wesen zu stempeln. Welches ist nun aber die ursprüngliche Bedeutung dieser Figur? Eine Stelle bei Irenäus kann uns auf die rechte Spur helfen. Er berichtet als Lehre der Ophiten, dass die Achamoth, aus dem Chaos sich aufschwingend, aber durch die ihr anhaftende Materie gehemmt, sich ausgedehnt und aus ihrem chaotischen Körper diesen sichtbaren Himmel gemacht habe. Unter ihm habe sie zunächst gewohnt, um dann später, ganz von der Materie befreit, über ihn emporzusteigen.[2]) Danach ist es klar, die Sophia ist ursprünglich eine Himmelsgöttin, das Himmelsgewölbe wird als ihr Körper betrachtet.[3]) Wir erinnern

1) Ἀχαμώθ = חָכְמוֹת vergl. I Chron. 11, 11 חֲכְמֹנִי = Ἀχαμανί.

2) Ir. I 28, 2 p. 229. Die Stelle lautet in der hier wieder sehr ungeschickten lat. Übersetzung: et cum virtutem accepisset ab humectatione eius quod erat secundum eam lumen, resiliit et in sublimitatem elata est et facta in alto dilatavit (ἐξέτεινεν ἑαυτήν Epiphan.) et cooperuit et fecit coelum hoc quod apparet (Theodoret καὶ ἐκ τοῦ περικειμένου σώματος κατεσκευάσθαι τὸν οὐρανόν) a corpore eius et remansit sub coelo, quod fecit, adhuc habens aquatilis corporis typum.

3) Mitgewirkt hat dabei allerdings unverkennbar eine andere babylonische Anschauung, wonach der Himmel aus der einen Hälfte des mitten-

uns nun auch, dass Celsus das achte von ihm unbenannt gelassene Thor der Mithrasmysterien auf den Fixsternhimmel bezog. Was kann auch schliesslich die Mutter der Planeten anders sein als eine Himmelsgöttin? Damit ist denn nun auch schon gesagt, welche der babylonischen Göttinnen als ihr Vorbild zu betrachten ist: es kann niemand anders sein als Ištar, die „Königin des Himmels“[1]), die „Himmelsherrin“[2]), die „auf die Himmelsherrschaft bedacht“ ist (IV R 5 col. I, 79 f.). Freilich liegt hier der Einwand sehr nahe, dass Ištar als Göttin des Venussternes ja bereits den „Sieben“ angehört, also unmöglich gleichzeitig als ihre Mutter bezeichnet werden kann. Indes dieser Einwand wiegt nicht sehr schwer; einmal konnte die speziell planetarische Bedeutung der Ištar leicht sich zu einer besonderen Grösse verselbständigen, sodann aber fliessen faktisch in Ištar eine ganze Anzahl älterer Göttinnen zusammen, resp. unter verschiedenen Namen erscheint sie auch in sehr verschiedenen Funktionen. Als Göttin der Fruchtbarkeit und der Liebe ist sie die Gattin des Tammuz[3]), als Belit ilani „Herrin der Götter“ wird sie verwechselt mit Belit, der „grossen Mutter“, der Gemahlin des „alten Bel“; und wie dieser mit Bel-Marduk zusammenfällt, so ist sie unter dem Namen Ṣarpanitu auch die Gattin Marduk's. Auch mit Anunitu und Išḫara wird sie gleichgesetzt (s. Jensen, Kosmologie S. 71), und gewiss hängt es mit dieser Vieldeutigkeit der Ištar zusammen, dass ihr Name geradezu als Bezeichnung für Göttin überhaupt gebraucht wird.[4]) Es ist sonach durchaus

---

durch gespaltenen Chaosweibes Tiamat gemacht ist. Vergl. Weltschöpfungsepos V, 138 ff. (übersetzt von Frd. Delitzsch, Leipzig 1896):

Aus ihrer einen Hälfte machte er und deckte den Himmel,
Er zog einen Riegel, bestellte einen Wächter,
Ihre Wasser nicht herauszulassen befahl er ihnen.

Berosus (Müller II p. 497) *οὕτως δὲ τῶν ὅλων συνεστηκότων ἐπανελθόντα Βῆλον σχίσαι τὴν γυναῖκα μέσην καὶ τὸ μὲν ἥμισυ αὐτῆς ποιῆσαι γῆν, τὸ δὲ ἄλλο ἥμισυ οὐρανόν.*

1) šarrat šamê Sm 954 (Delitzsch Ass. Les.[3] S. 134 ff.), 4b.

2) belit šamê ib. 16[b], gašan anna häufig in den spätbabylonischen Hymnen des Berliner Museums: „Mein erster Name ist Ich, die Himmelskönigin“ sagt sie dort in einem kraftvoll trotzigen Lied (Nr. 56, 57b).

3) IV R 27. 1, 1. Reisner Nr. IV, 20. IV R 31, 47[b] und im Gilgameš-Epos.

4) nebendem seltener vorkommenden ilat.

nicht unmöglich, dass Ištar zugleich als Stern und in ihrer Eigenschaft als Himmelskönigin als Mutter der 7 Planeten angesehen wird. Wir haben aber einen direkten Beweis dafür, dass es wirklich so ist, und dass die Sophia mit Ištar identisch ist. Bei den Mandäern erscheint als Name der Ruha öfter (z. B. G. l. 35, 6) Iwat (עיואת רוהא), dieser Name ist mit einem im Mandäischen nicht ungewöhnlichen Übergang von ב zu ו verderbt aus לִיבאת, und dies wieder aus דלִיבאת[1]) = bab. dil-bat der Venusstern. Also hier haben wir in der That die Gleichsetzung der Ruha d' Ḳudša = *πνεῦμα ἅγιον* = *Σοφία* mit der babylonischen Ištar. Dem entspricht auch ganz die Art, wie die Ruha als Herrin und Lehrmeisterin der Unzucht geschildert wird (G. r. 187, 17 ff. 181, 1 ff. 27, 24 f. u. a.). So wird nun gelegentlich die Ruha auch geradezu unter die Sieben mit eingereiht. In der Aufzählung der 7 verführenden Planeten (G. r. 27, 15 ff.) wird an zweiter Stelle genannt: „Ruha d' Ḳudša-Istera, deren Name Libat-Amamit ist"; ebenso S. 51, 2 f. „Ruha d' Ḳudša-D'libat-Istera-Amamit." Über D'libat haben wir schon gesprochen; Istera ist unmittelbar das babylonische Ištar, Amamit wird von Jensen (bei Brandt, Mand. Schriften S. 45 Anm. 7) mit ḫammimat parṣê, dem Beinamen des Ištar-Sternes zusammengebracht. Die Gleichung Sophia=Ištar dürfte somit gesichert sein; das Mandäische hat wie bei den Sieben, so auch bei ihrer Mutter die alten babylonischen Namen treu bewahrt. Als Mutter der Schöpfung und speziell der Menschen wird die Sophia gefeiert[2]), ebendas aber ist ein häufiger wiederkehrendes Epitheton der Ištar So wird IV R 56 col II, 10ª Belit ilani „die grosse Königin" als „Bildnerin der Schöpfung" angerufen, Išḫara (= Ištar s. oben) ist „die barmherzige Mutter der Menschen"[3]), Ištar „die Schöpferin

1) Vergl. Brandt, Mand. Schr S. 45 Anm. 7, S. 85, Anm. 4. Wie es scheint, nahm man das ר irrtümlich für das Relativum ר und sah daher לִיבאת für den eigentlichen Wortkörper an, vergl. die Varianten in G. r. 27 Z. 24.

2) Z. B. act. Thomae ed. Bonnet p. 30 *τὴν μητέρα τῆς κτίσεως*, ib. p. 20 *ἡ μήτηρ ἡ εὔσπλαγχνος*. Auch noch bei den Valentinianern Ir. I 1, 9 p. 46, bei den „Gnostikern" des Epiphanius: „Barbelo die Mutter der Lebendigen" (haer. 26, 10 Dind. II p. 49) und bei Bardesanes (vergl. Hilgenfeld S. 43 „Den Sitz der Wonne, Des Thor, wenn geboten, Der Mutter sich öffnet").

3) Craig 3, 17 ummu rimnîtum ša nîšê.

der Menschheit."[1]) Und wie sie ebendarum bei der Sintflut ihrer Menschen sich erbarmt und für die Geretteten gegen Bel, den Sender der Flut, der sie alle verderben will, eintritt[2]), so erzählten auch die Ophiten, dass die Sophia dem Wüten Jaldabaoths Einhalt gethan und Noah und seine Angehörigen gerettet habe.[3]) Dass die „Höllenfahrt der Ištar" spekulativ umgedeutet, zum Mythus vom Falle der Sophia geworden sei, hat schon Kessler. vermutet (Vortrag S. 296), und so mag es denn vielleicht auch sein, obgleich es fast den Anschein hat, als wäre die Unterscheidung zwischen einer oberen *Σοφία* (*πνεῦμα ἅγιον*) und einer unteren erst ein Werk gnostischer Theologen, während die vulgäre Gnosis nur eine *Σοφία* kennt.

b. Als Bringer der Gnosis vom Heilsweg erscheint in dem ganzen christlichen Gnostizismus natürlich Christus, eben dadurch erreicht ja diese Bewegung ihren Anschluss an das Christentum. Wenn sie aber, wie wir gesehen haben, entstanden ist auf ausserchristlichem Boden, wenn wir bei den Simonianern Simon, bei den Mandäern Manda d'hajê und in den Mithrasmysterien doch unzweifelhaft Mithras als den Offenbarer dieser heilsnotwendigen Geheimnisse finden, so werden wir schliessen müssen, dass ursprünglich an der Stelle des Christus ein anderer Name stand. Wer ist nun der Soter jenes ältesten Gnostizismus? Zur Beantwortung dieser Frage gehen wir noch einmal zurück auf den Ausgangspunkt unserer ganzen Untersuchung, den Naassenerhymnus.

---

1) Craig 15, 10 bânat temišêti.

2) Vergl. Zimmerns Übersetzung bei Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 423 ff.

v. 122. Soll ich je wieder Menschen gebären,
Wenn sie wie Fischbrut das Meer erfüllen?

v. 165. Ihr Götter hier! Bei meinem Halsschmuck! nie will ich vergessen.
Dieser Tage will ich gedenken, auf ewig sie nicht vergessen.
Die Götter mögen herantreten zum Opfer,
Aber Bel trete nicht heran zum Opfer.
Weil er unbesonnen eine Sintflut angerichtet
Und meine Menschen dem Verderben preisgegeben.

3) Ir. I 28, 5 p. 236 s. Iratum autem Jaldabaoth hominibus diluvium eis immisisse, ut omnes simul perderet. Contra stante autem hic Sophia salvatos esse qui circa Noe erant in arca propter humectationem illius luminis, quod ab ea erat.

Nach drei einleitenden Versen schildert derselbe ausführlich das Elend und die Hilflosigkeit der verlassenen Seele, dann aber führt er den Retter ein mit den Worten:

εἶπεν δ' Ἰησοῦς· ἐσόρα, πάτερ,
ζητῆμα κακῶν ἐπὶ χθόνα
ἀπὸ σῆς πνοῆς ἀποπλάζεται,
ζητεῖ δὲ φυγεῖν τὸ πικρὸν χάος
καὶ οὐκ οἶδε πῶς διελεύσεται.
τούτου με χάριν πέμψον, πάτερ,
σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι κτέ.

Dieser Aufriss des Hymnus hat nun eine frappante Ähnlichkeit mit dem einer ganzen Klasse von babylonischen Zaubergesängen. Da wird zuerst ein Bild entworfen von der schweren Bedrängnis des Kranken oder der sonstigen grossen Not, die der Hilfe bedarf; dann aber heisst es:

Marduk sah ihn (gnädig) an,
Zu seinem Vater Ea ins Haus trat er ein, indem er sprach:
„Mein Vater . . . . (hier folgt eine kurze Schilderung des Falles der Hilfe erheischt).
Zum zweiten Male sagte er's ihm:
„Was er gethan hat, weiss jener Mensch nicht, (noch) wodurch er Ruhe finden soll."
Ea antwortete seinem Sohne Marduk:
„Mein Sohn, was weisst du nicht? was soll ich dich mehr lehren?
Marduk, was weisst du nicht? was soll ich dir hinzufügen?
Was ich weiss, sollst auch du wissen:
Geh, mein Sohn Marduk,

Nimm u. s. w."; es beginnt dann die Beschreibung des anzuwendenden Heilverfahrens. Die Vorstellung ist offenbar die: in jedem einzelnen Falle wiederholt Marduk durch den Zauberpriester, was er erstmalig in der Urzeit auf die angegebene Weise zum Heil der Menschen gethan hat. Dieses Schema: die Not — die Interzession Marduks — sein Gespräch mit seinem Vater — seine Sendung als Helfer, ist in einer bestimmten Art von magischen Texten so ständig, dass das sich immer gleichbleibende Mittelstück in der Regel abgekürzt und nur durch die Stichworte „Marduk sah — was ich — geh, mein

Sohn" angedeutet wird.[1]) Man sieht, jene Gedankenreihe hat bei den Babyloniern eine wichtige Rolle gespielt, ebensie kehrt nun auch in dem Naassenerhymnus wieder, nur übertragen auf die geistige Not der leidenden Seele. Ich kann in diesem Zusammentreffen keinen Zufall sehen, sondern ziehe daraus den Schluss: Marduk, der barmherzige Helfer in aller Not[2]), der Sohn und Gesandte des allweisen Ea, ist das Urbild des gnostischen Christus-Soter[3]). Damit wäre dann auch schon gesagt, dass im ursprünglichen Gnostizismus die rettende Offenbarung nicht als am Ende, sondern am Anfang der Zeiten erfolgend gedacht war. So lehren in der That die Mandäer eine Uroffenbarung mit ausdrücklicher Ablehnung der in Jesus erfolgten Offenbarung, während die Elkesaiten auch diese in ihr System einzugliedern und beides zu vereinigen gewusst haben durch die Annahme einer mehrmaligen Wiederholung der Uroffenbarung. In die Urzeit haben die Babylonier auch sonst göttliche Offenbarungen verlegt: damals tauchte nach dem Bericht des Berosus Ὤάννης aus dem südlichen Meere auf und lehrte die Menschen die Kultur, die Gesetze, die Wissenschaft und Religion[4]), auch den Hergang der Schöpfung hat er den Baby-

---

1) Vollständig haben wir das besprochene Stück IV R 22 col I, 48 ff. IV R 7 col. I, 16 ff., mit einigen Abweichungen IV R 3 col. II, 41 ff. IV R 58 col. III, 44 ff., vergl. auch IV R 5 col. II, 57 ff. IV R 15 col. II, 55a ff.; in der angegebenen Abkürzung IV R 3 col. I, 31. ib. col. II, 2. IV R 4 col. III, 56 ib. col IV, 19 f. IV R 16. 2, 29. IV R 26. 7, 30. IV R 27. 6, 41.

2) „Der Barmherzige unter den Göttern", der „Barmherzige, der Tote zu erwecken liebt", sind Epitheta von ihm, IV R 29. 1, 22a ff. IV R. 59. 2, 26b. „Marduk, erstgeborener Sohn des Ozeans (= Ea), hell und rein machen sind dein Werk" wird er angeredet IV R 3 col. II, 26 und öfter.

3) Des gnostischen Christus: was für den Gnostizismus m. E. nicht abzuleugnen ist, der babylonische Einfluss, das scheint mir bei der Ausbildung der genuin christlichen Christologie ausgeschlossen trotz Zimmerns Hinweis in der scharfsinnigen kleinen Broschüre „Vater, Sohn und Fürsprecher in der bab. Gottesvorstellung." Leipzig 1896.

4) Bei Syncellus (Müller frg. hist. Gr. II p. 496 a.) *ἐν δὲ τῷ πρώτῳ ἐνιαυτῷ φανῆναι ἐκ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης κατὰ τὸν ὁμοροῦντα τόπον τῇ Βαβυλωνίᾳ ζῷον ἄφρενον* (l. *ἔμφρενον*?) *ὀνόματι Ὤάννην .... παραδιδόναι τε τοῖς ἀνθρώποις γραμμάτων καὶ μαθημάτων καὶ τεχνῶν παντοδαπῶν ἐμπειρίαν καὶ πόλεων συνοικισμοὺς καὶ ἱερῶν ἱδρύσεις καὶ νόμων εἰσηγήσεις καὶ γεωμετρίαν διδάσκειν καὶ σπέρματα καὶ καρπῶν*

loniern berichtet.[1]) Näher ausgeführt und erläutert sind seine Offenbarungen durch die unter späteren Königen aufgetretenen ähnlichen Gotteswesen.[2]) Demnach ist vielleicht auch die Idee einer wiederholten Uroffenbarung für babylonisch anzusprechen. Kommen wir aber wieder auf Marduk zurück, so hat auch hier schon Kessler auf die Bedeutung dieses Gottes als Mittler und Erlöser hingewiesen und ihn mit dem mandäischen Manda d'hajê identifiziert.[3]) Dessen Doppelgänger Hibil Ziwa und seine Bezwingung des Höllenfürsten lassen Marduk und seinen Kampf mit der Tiamat noch deutlich als ihr Vorbild erkennen.[4]) Sonst

---

συναγωγὰς ὑποδεικνύναι καὶ συνόλως πάντα τὰ πρὸς ἡμέρωσιν ἀνήκοντα βίου παραδιδόναι τοῖς ἀνθρώποις. Auch Helladius und Hygin (bei Lenormant, Essai p. 59) berichten Ähnliches über *Ὡάννης* und Euahanes, beide wohl auf Berosus zurückgehend; Hippolyt resp. die Naassener haben aus dem fischgestalteten *Ὡάννης* einen *Ἰάννης ἰχθυοφάγος* gemacht (Phil. V 1, 7 p. 143). Ein Nachklang dieses Mythus hat sich auch bei den heidnischen Haraniern erhalten in der Sage von dem Gott des Wassers, der nach Indien auswanderte, aber alljährlich einmal wiederkommt (vergl. Chwolsohn, Ssabier II S. 40 f.). In den Keilschrifttexten ist m. W. bisher keine Anspielung auf diese Uroffenbarung gefunden, nur dass Ea, mit dem jener Oannes gewiss irgendwie zusammenhängt, als Schutzpatron aller Handwerke gilt; so stehen in der Liste II R 58. 5 bei einander:

Ea ša pa-ḫa-ri der Ea der Töpfer
Ea ša nap-pa-ḫi der Ea der Schmiede
Ea ša (amel) nâri der Ea der Sänger
Ea ša (amel) kalû der Ea der Zauberpriester
Ea ša (amel) malaḫi der Ea der Schiffer
Ea ša (amel) sasini der Ea der Juweliere.

1) l. c. *τὸν δὲ Ὡάννην περὶ γενεᾶς καὶ πολιτείας γράψαι καὶ παραδοῦναι τόνδε τὸν λόγον ἀνθρώποις*, es folgt der Schöpfungsbericht. Berosus scheint damit eine spätere Priestertradition wiederzugeben, von der unsere Texte noch nichts wissen.

2) Der ursprüngliche Bericht des Berosus lässt sich aus den widersprechenden Exzerpten des Alexander Polyhistor, Apollodorus und Abydenus nicht mehr mit Sicherheit feststellen; wie es scheint, hat er noch von drei solchen Erscheinungen gesprochen: Idotion (*Ἀννήδωτος*), 4 Fischmenschen zugleich, *Ὡδάκων*.

3) Vortrag S. 298, nur hätte er nicht schreiben sollen: „Marduk erscheint bekanntlich in der Welt in einer Reihe von Inkarnationen, deren berühmteste Is. du. bar ist"; denn der Beweis hierfür wird sich schwerlich erbringen lassen.

4) Vergl. Brandt, Mand. Schr. S. 137 ff., besonders S. 151 Anm.

tritt dieser Mythus im Gnostizismus zurück, wie ja auch die Weltschöpfung dort den „Sieben" als den Weltherrschern übertragen, und die höhere Gotteswelt dabei nur noch indirekt beteiligt ist.[1]) Ein Anklang ist aber doch geblieben: Öfter wird in den gnostischen Lehren die Ausstattung des Soter zu seinem Erlösungswerk beschrieben, die Lichtkleider, die er anlegt (Pistis Sophia, Mandäer), die Fülle der Gottheit, die ihm übertragen wird (Valentin); so treten auch die bab. Götter alle Macht und Herrschaft an ihren Vorkämpfer und Retter Marduk ab (vergl. Delitzsch, Weltschöpfungsepos III, 61 ff. IV, 27 ff.). „Dein Regiment ist ohne Gleichen, dein Wort ist Anu" heisst es von ihm a. a. O IV, 4; Bel nennt ihn nach sich selbst „Weltenherr" (a. a. O. S. 114 Z 13), und zum Schluss verleiht ihm Ea seinen eigenen Namen: „Er wie ich heisse Ea" (Z. 17). So vereint Marduk in sich die Macht der drei höchsten Götter: „Du trägst Anuschaft, Belschaft, Easchaft, Herrschaft und Königswürde, du verwaltest alle Weisheit, vollkommen an Macht", heisst es von ihm in einem Hymnus.[2]) — Dass Marduk der Gemahl der Sarpanîtu-Ištar ist, hatten wir schon oben gesagt, ebenso ist der gnostische Σωτήρ der Gemahl der Sophia, die ja jener entspricht[3]). Marduk war der Gott von Babel, der heiligen Stadt, das musste die Bedeutung jenes Götterpaares in der späteren Zeit immer steigern und es der Stellung nähern, die es im Gnostizismus einnimmt. Die jungbabylonischen Hymnen des

1) Bei den Babyloniern hat sich trotz des Schöpfungsepos über die Person des Schöpfers keine feste Tradition gebildet. Auch Ea und Ašur werden als Weltschöpfer genannt; Berosus redet von einem untergeordneten Gott, dem die Menschenschöpfung übertragen sei, eine zweite Rezension der bab. Schöpfungslegende (übersetzt von Zimmern bei Gunkel S. 419 f.) nennt an dieser Stelle die Göttin Aruru; ein anderes Fragment bezeichnet die Gesamtheit der Götter als Schöpfer (ebenda S. 415).

2) Craig 29, 3. Hinter Anu und Bel muss aller Analogie nach ein Ideogramm für Ea zu lesen sein, die Zeichen scheinen aber verwischt zu sein; Craig liest Nin.zu.ab, „Herr des Ozeans", was auf Ea gut passen würde.

3) Man erinnere sich der glänzenden Schilderungen vom Hochzeitsmahl der Sophia, die wir bei Bardesanes und in den Thomasakten fanden, aber auch der ophitischen und valentinianischen Lehre von der Einführung der Achamoth durch den Soter ins Pleroma.

Berliner Museums sind fast alle an Marduk und Ištar gerichtet; und es kann fraglich sein, ob man daneben überhaupt noch andere selbständige Götter bestehen liess — abgesehen natürlich von Ea, seinem Vater (vergl. G. Reisner in der Einleitung seiner Ausgabe S. XX).

c. Ist Marduk gleich dem gnostischen Christus, so dürfte damit auch über die Person des Urvaters entschieden sein; wir werden für ihn mit Notwendigkeit hingewiesen auf Ea, den Vater Marduks. Er ist der Gott des apsû = βυθός, des Urmeeres, in dem er auch wohnt, wie ihn denn sein Name als den „Gott des Wasserhauses" d. h. des Ozeans bezeichnet. In der Tiefe weilend, ist er der Gott der unergründlichen Weisheit[1]), der sich offenbart durch seinen Sohn, den „Erstgebornen des Ozeans":

„meine bindenden Gebote insgesamt überbringe er,
alle meine Befehle thue er kund,"

so spricht er im Schöpfungsmythus, und wie er es ist, der durch Marduk den Menschen Rettung schickt, haben wir schon oben aus den Zaubergesängen gehört. Seine Zauberformel, die „Formel von Eridu" ist das unfehlbare Mittel gegen alle Not, sein blosser Name genügt gegen die bösen Mächte[2]). Vor allem aber hilft er durch sein heiliges Element, das Wasser. Wir müssen hierauf etwas näher eingehen, denn uns scheint hier der Ursprung der gnostischen Taufe zu liegen. Wir haben gesehen, welche grosse Bedeutung die Gnostiker ihrer Taufe beilegten, und wie dieselbe bei ihnen in unmittelbarster Beziehung zur Lehre von der Seelenauffahrt stand. Beides tritt bei den Mandäern im gesteigerten Masse hervor. Die Annahme scheint berechtigt, dass die gnostische Taufe von ebendort hergekommen ist, von wo jene Lehre kam, zu der sie gehört: aus Babylonien. In Babylonien treffen wir noch heute die Mandäer als Ṣubba d. h. Täufer; und ihre Taufe trägt so durchaus die Lokalfarbe Babyloniens, dass an eine Herübernahme der christlichen Taufe oder auch nur der Johannestaufe nicht zu denken ist.[3]) Erstere unter-

1) Ea ša nimeḳi III R 58. 5, 56.

2) IV R 15 col. I, 9b f. êru, das Zaubergerät gegen die Laurer, auf dem der Ea-Name steht.
vergl. Craig 17, 3 f.

3) Vergl. Brandt, Mand. Rel. S. 177 ff.

scheiden die Mandäer von ihrer Taufe ausdrücklich schon durch den Namen [1]) und schmähen sie als „Taufe der Schande" (Brandt, Mand. Rel. S. 99). Johannes erkennen sie als rechten Mandäer an: Manda d' hajė selbst, berichten sie mit Anlehnung an Mt. 3, hat sich von ihm taufen lassen; aber trotzdem und trotz der grossen Bedeutung, welche die „Jordane" für ihre Taufpraxis haben, ist die Gestalt des Johannes für eine nachträgliche Einschiebung in ihr System zu halten (vergl. Brandt a. a. O. S. 137 ff.). Mit den Mandäern sind die Elkesaiten hinsichtlich der Taufübung aufs nächste verwandt, obwohl das spekulative Element bei ihnen fast völlig zurücktritt. [2]) Ihr heiliges Buch Elxai will im fernen Osten des Partherreichs offenbart sein, ist aber ursprünglich aramäisch geschrieben [3]) und stammt somit wohl aus dem aramäisch redenden Teil des parthischen Reiches; [4]) wieder werden wir dadurch in die Heimat des Gnostizismus, nach Babylonien, gewiesen. — An der mandäischen und elkesaitischen Taufe können wir die ursprünglichste Form der gnostischen Taufe studieren. Da ist es nun deutlich, dass das Wasser als Ele-

1) Die mandäische Taufe heisst מאצבותא, die christliche מאמירותא.

2) Wenigstens in dem uns bekannten späteren, stark christlich beeinflussten Elkesaitismus. Die Anrufung der „sieben Zeugen" bei der Taufe: Himmel, Wasser, die heiligen Geister, die Engel des Gebets, Öl, Salz, Erde, lässt doch auf ältere, später zurückgetretene und wohl auch bedeutend umgebogene Spekulationen schliessen. Nicht zu vergessen ist auch, dass unsere Hauptquelle, Hippolyt, den Elkesaitismus von vornherein in eine falsche Beleuchtung rückt, indem er ihn als das Seitenstück zur sittlichen Laxheit Kallist's darstellt. Dadurch musste notwendig ein unvollkommenes Bild entstehen.

3) Vergl. die aramäische Gebetsformel Epiph. haer. 19, 4 Dind. I. p. 328 *ἀβὰρ ἀνὶδ μωΐβ νωχιλὲ δαασὶμ ἀνὴ δαασὶμ νωχιλὲ μωΐβ ἀνὶδ ἀβὰρ σελάμ.* Die Deutung, die Epiphanius giebt, ist ganz unannehmbar. Die richtige Deutung giebt Brandt, Mand. Rel. S. 179. Der Spruch ist in der bei derartigen Formeln so häufigen Form des Palindroms gebaut und giebt von dem Mittelwort *ἀνή* aus nach beiden Seiten hin denselben Satz. Weil er unverstanden bleiben sollte (*μηδεὶς ζητήσῃ τὴν ἑρμηνείαν ἀλλ' ἢ μόνον ἐν τῇ εὐχῇ ταῦτα λεγέτω*), ist jedes Wort umgedreht; wenn man sie in der angegebenen Reihenfolge von rückwärts liest, so erhält man den wahren Sinn אנא מסהד עלימין ביום דינא רבא „ich bin Zeuge über euch am grossen Gerichtstage".

4) Dass es im parthischen Reich in der That entstanden ist, geht doch wohl aus der Weissagung des Buches hervor, drei Jahre nach der Unterwerfung der Parther durch Trajan werde die grosse Weltkatastrophe beginnen.

ment für heilig gilt. Von den Elkesaiten (Sampsäern) sagt dies Epiphanius ausdrücklich: τετίμηται δὲ τὸ ὕδωρ καὶ τοῦτο ὡς θεὸν ἡγοῦνται σχεδὸν φάσκοντες εἶναι τὴν ζωὴν ἐκ τούτου [1]); und was Hippolyt über ihre Taufen zur Heilung von Tollwut, Schwindsucht und Besessenheit berichtet, bestätigt diese Angabe.[2]) Einer Heilung durch Taufe begegnen wir auch act. Thomae c. 49 (Tisch. p. 228). Bei den Mandäern bedarf es vollends keines Beweises, dass das fliessende Wasser als solches Sündenvergebung und Leben giebt: es kommt unmittelbar von dem Lichtort herab und stellt „die Gemeinschaft der Tibil-Erde mit der höheren Welt" dar; „der frei dahinströmende Fluss ist gleichsam eine Ader göttlichen Lebens auf der Erde, aus welcher der Gläubige Reinheit nimmt".[3]) Und wie auf der Erde, so fliessen im Himmel die grossen Lichtjordane, in denen alle Utras und göttlichen Wesen die Taufe empfangen haben, und in denen sie auch wohnen. Diese hohe Bedeutung des Wassers bei den Mandäern hat Kessler (PRE[2] Art. Mandäer) daraus erklärt, dass das Wasser das Element Eas, des gnostischen und mandäischen Urvaters, sei. Mit Recht, denn Brandts Einwurf, dass dann der Ozean, Eas Wohnsitz, den Mandäern heilig sein müsste, statt dass ihnen das Meer als „schwarzes Wasser" eine Stätte des Schreckens und Todes sei (Mand. Rel. 185), lässt sich wohl entkräften. Es ist wahr, Ea wohnt im Ozean, aber er ist der Gott des Wassers überhaupt, die Flüsse sind ihm gleichfalls heilig. Die alten Babylonier haben jedes Wasser, auch das des Ozeans, für ihre Reinigungsriten benutzt, aber das Gewöhnliche musste ja naturgemäss auch für sie das Flusswasser sein, das sie unmittelbar bei der Hand hatten. Und schliesslich waren die Babylonier niemals grosse Seefahrer, darum blieb ihnen das offene Meer auch als Wohnung Eas ein Ort des Schreckens, wo die wilden Chaosungetüme sich noch immer tummelten.[4]) Wie bei den Mandäern

1) haer. 53, 1 Dind. II, 508. Vgl. auch h. 19, 3 Dind. I p. 327.

2) Phil. IX 3, 15 u. 16 p. 451 s.

3) Brandt Mand. Rel. S. 65 ff.

4) Vergl. die Darstellung einer Seefahrt bei Botta, Monument de Ninive tom. I pl. 32—34: Fischmenschen, geflügelte Stiere mit Menschenhaupt und ein geflügelter Wildochs treiben da zwischen den Schiffen ihr Spiel neben Schlangen, Krabben, Schildkröten u. a. Meergetier. So werden auch Craig 56, 4 ff. neben den Meeresgottheiten als Insassen des Ozeans auf-

der Ozean im Süden als siedend und brodelnd, durch seinen Geruch schon todbringend vorgestellt wurde, so dachten sich auch die Babylonier in einiger Entfernung von ihrer Südküste die „Gewässer des Todes", die niemand überschreitet, in die man die Hand nicht halten darf, in denen auch nur mit dem Schiffe zu verweilen Tod bedeutet.[1]) Also der Unterschied ist in Wahrheit nicht so gross, als es nach Brandt erscheinen könnte, die Mandäer haben nur die teilweise sich widersprechenden babylonischen Anschauungen systematisiert und ihrem beschränkten Gesichtskreis entsprechend verengert. Sehr befremdlich ist der Satz bei Brandt Mand. Rel. 178: „Die bisher entzifferten Texte der assyrischen und babylonischen Ruinen lassen nicht einmal das Vorkommen von irgendwelchen religiösen Lustrationen konstatieren: demnach haben solche Gebräuche hier keinenfalls viel zu bedeuten gehabt." In Wahrheit sind die religiösen Texte voll von Hinweisen auf die sühnende Kraft des Wassers; man muss nur im Auge behalten, was wir oben ausgeführt haben, dass magische Heilung und Sündentilgung für die babylonische Religion ganz untrennbar in einander liegen: wo von der einen die Rede ist, ist ohne weiteres die andere mitgesetzt. In einem kleinen Lied wird das Wasser selbst angeredet:[2])

Reines Wasser . . . . . .
Wasser des Euphrat, das am Ort . . . . . .
Wasser, das im Ozean treulich bewahrt war. —
Das reine Geheiss Eas hat es gereinigt,
Die Söhne des Ozeans, die sieben,
Haben das Wasser gereinigt, das Wasser geläutert,
das Wasser geklärt. —
Vor deinem Vater Ea,
Vor deiner Mutter Damkina
Möge er (der Büsser) rein sein, lauter sein, klar sein;
Die böse Verwünschung möge beiseite weichen.

---

gezählt: „grosser Sturm" (ûmu rabû), rasender Hund, Skorpionmensch, Vogel Zû, kusarikku, Fischmensch und Suḫuru-Fisch, die meisten davon auch aus der Schöpfungssage als Begleiter der Tiamat bekannt.

1) Jeremias, Die bab.-ass. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Leipzig 1887 S. 86 ff.

2) IV R 14. 2, 2 ff. Der Ozean, in dem dies Wasser bereitet sein soll, ist das Urmeer unter der Erde, aus dem alle Flüsse und Quellen kommen.

Das Wasser des Euphrat gilt hier ohne weiteres für rein, oder, wie man dem Sinne nach wohl besser übersetzen müsste, für heilig. Darum bewirkt es auch Entsühnung vor Ea, dem Vater dieses Wassers, womit dann die Beseitigung des Bannes von selbst gegeben ist. Wie hier der Euphrat, so sind auch Craig 58, 11 „die Götter Tigris und Euphrat" die Lösenden, ebenda 57, 24 f. werden sie in gleichem Zusammenhang mit einer Anzahl anderer Flüsse genannt. Obwohl auch Brunnenwasser (IV R 26. 7, 34. IV R 60, 21[a]) und Meerwasser (IV R 29 C col. I, 1) benutzt wird, so ist doch der Strom der Reiniger κατ' ἐξοχήν[1]); darum kann es geradezu heissen von Marduk: „Der wie der Stromgott den Treuen reinigt."[2]) Doppelt heilig ist deshalb natürlich der Ort, wo die beiden Hauptströme sich vereinigen:

„An der Mündung der beiden Ströme schöpfe Wasser,
„über dies Wasser sprich deine heilige Formel,
„durch deinen heiligen Spruch heilige es,
„den Menschen, den Sohn seines Gottes, besprenge damit

(IV R 22 col. II, 11 ff.); die Stelle zeigt uns zugleich, dass man das Wasser durch darüber gesprochene heilige Formeln noch besonders weihen kann. In dreierlei Weise wird das Wasser an den Menschen herangebracht: durch Besprengung, Übergiessung und Tauchbad. Letzteres wird merkwürdiger Weise am seltensten genannt, wenigstens mit ausdrücklichen Worten. Ein sicheres Zeugnis für sein Vorhandensein giebt IV R 29. 4C col. I, 2[3]): „des weiten Meeres, in das keine Hexe hinabgestiegen, in dem keine Zauberin ihre Hand gewaschen"; anzunehmen aber wird es auch sein in Stellen wie IV R 59. 2, 16[b]: „reinwaschen mögen dich die dahineilenden Wasser des Stromes". Die Art, wie sich nun die Reinigung vollzieht, wird massiv

1) Vergl. Zimmern, Surpu VIII, 66 f: „Gereinigt, geläutert, besprengt, gewaschen, gesäubert ist er mit Wasser des Tigris und Euphrat, der reinen, mit Wasser der Meere".

2) Craig 36, 9[a] vergl. auch Tallqvist Maqlû III, 86 ff.

3) tam-tim ra-paš-te ša ḫa-riš-tu la u-ri-du ana lib-bi, mu-zuk-ka-tu la imsu-u ḳa-ti-ša; ḫarištu wie muzukkatu müssen zu den zahlreichen Synonymen für Hexe gehören. Der Parallelismus mit dem Händewaschen zeigt, dass das Hinabsteigen zum Zweck der (kultischen) Reinigung geschieht.

äusserlich gedacht: indem das Wasser über den Körper hinabrinnt, nimmt es wie die körperliche, so auch die geistige Unreinheit mit weg. „Mit dem Wasser des Leibes und dem Waschwasser der Hände" geht Sünde und Zauber fort[1]), sie sind nun in dem abfliessenden Wasser. Wendungen wie die: „meine Sünde entführe der Strom" sind im allerwörtlichsten Sinne zu verstehen: in dem Reinigungswasser schwimmt die Sünde mit davon; vergl. die Stelle: „alles Böse etc. möge mit dem Wasser meines Leibes und dem Waschwasser meiner Hände hinweggenommen werden, und der Strom entführe es in die Tiefe."[2]) Daher die häufige Vorschrift, am Ufer des Stromes die Reinigungszeremonie vorzunehmen. Sehr deutlich tritt die Äusserlichkeit der Anschauungsweise IV R 16. 2, 44 ff. hervor; hier wird folgende Anweisung zur Entsühnung und Bannlösung gegeben:

Über den Betreffenden giesse Wasser,
Beschwörungswasser sprenge:
Wenn das Wasser seinen Leib hinabrinnt,
Möge Namtar wie das Wasser von seinem Leibe rinnen.
Jenes Wasser giesse zurück in ein Gefäss,
Auf die Strasse schütte es aus:
Das Leiden, das die Kraft verkürzt, führe die Strasse fort,
Der ausgeworfene Speichel, er werde wie das Wasser ausgegossen,
Der Zauber, der mit ausgeworfenem Speichel überschüttet ist, wende sich.[3])

Das Wasser zieht sich in den Boden ein und mit ihm der Zauber, „die Strasse hat ihn hinweggeführt". Wer aber aus Versehen in solches ausgeschüttetes Reinigungswasser tritt, der zieht sich dadurch seinerseits die darin enthaltene Unreinheit zu.[4]) Man sieht wie äusserlich magisch die Entsühnung erfolgt!

---

1) Maḳlû VII, 77 u. 132. Surpu VIII, 72.

2) Bei Tallqvist, Maqlû S. 147.

3) Namtar ein Krankheitsdämon und die Krankheit selbst. Dem Speichel wird Zauberkraft zugeschrieben, vergl. Epiph. h. 53, 1. Dind. II p. 508.

4) IV R 26. 5 schildert, wie sich jemand eine Verunreinigung zugezogen hat:

„Als er über den Platz kam,
Als er Strasse und Steig dahinging,

es ist ein himmelweiter Abstand von hier bis zur christlichen Taufe, aber gar kein so grosser Unterschied von der gnostischen Taufe, deren Wirksamkeit ja auch eine magische, selbst an den Toten sich vollziehende ist. Wie hier die Dämonen verjagt werden, so wehrt bei den Gnostikern die Taufe die bösen Planetengötter ab: die Anschauung ist auf eine höhere Stufe gehoben, aber im Grunde doch dieselbe. Und Ea ist es, der durch seinen Sohn den Menschen dies Reinigungswasser sendet, wie bei den Gnostikern Christus mit den σφραγῖδες vom höchsten Gott herniedersteigt.

In Ea werden wir also den gnostischen *Βυθός* wiederzuerkennen haben; doch soll nicht verschwiegen werden, dass eine andere Gedankenreihe uns zunächst eher auf Anu führen könnte. Anu, der Himmelsgott, ist für das praktisch-religiöse Leben[1]) der Babylonier der höchste Gott; aber man wendet sich selten an ihn, er steht zu hoch über dem Erdentreiben, lieber suchte man bei den niederern Göttern Hilfe. So war er im Grunde genommen sehr geeignet, zu dem höchsten, „fremden" Gott der Gnostiker zu werden. Was diesen Eindruck vermehrt, ist, dass an seine Person sich auch kühne theologische Spekulationen angeknüpft haben, die den gnostischen aufs Haar gleichen. Nicht in den religiösen Texten selbst finden wir dieselben, sondern da, wo die babylonischen Gelehrten ihre eigenen Gedanken niedergelegt haben: es sind ein paar dürftige Namenlisten, die uns den Reichtum ihrer Spekulationen mehr erraten, als schauen lassen. III R 69. 1 haben wir eine Liste, die laut der sumerischen Unterschrift enthalten soll:

XXI en. ama. a-a. an-na-ge-ne.

Trat er in ausgeschüttetes Besprengungswasser,
In unrechtes Wasser setzte er seinen Fuss.
Wasser von ungewaschenen Händen sah er,
Einem Weib unguter Hände begegnete er.
Eine Magd mit ungewaschenen Händen sah er,
Ein Zauberweib berührte seine Hand.
Einem Mann unguter Hände begegnete er.

1) Alte Tradition (siehe die Theogonie am Anfang des Schöpfungsepos) stellte ihm freilich noch eine Anzahl anderer Götter voran, namentlich Anšar, den „Vater der Götter"; in praxi war aber der Primat Anus unbestritten.

Was das heissen soll, hat Jensen (Kosmologie S. 142 f. u. 272 ff.) erklärt. Der Ausdruck ama. a-a kommt in den bilinguen religiösen Texten noch mehrmals vor und wird babylonisch wiedergegeben durch abi-ummi Vater-Mutter; so IV R 1 col. I, 25 ff.

Be-el a-bi um-mi ša ^{ilu} En-lil
Be-el-ti a-bi um-mi ša ^{ilu} Nin-lil.
„Bel, Vater-Mutter des Enlil,
Belti, Vater-Mutter der Ninlil."

Das kann nur bedeuten, dass Bel für Enlil die Stelle von Vater und Mutter zugleich vertritt; und wenn nun von einer Göttin Analoges ausgesagt wird, so ist klar, dass der Geschlechtsunterschied hier bedeutungslos geworden und unter dem beibehaltenen Bilde der Zeugung der Gedanke der Emanation erreicht ist. Bestätigt wird dies durch IV R 27. 4, 57

^{ilu} Lil-lum a-bu um-mu a-lit-ta-šu

„Lillu (ein männlicher Gott = Ninib!), Vater-Mutter, die ihn gebar." Es ist genau entsprechend, wenn in einem Fragment eines Naassenerhymnus der ἄνθρωπος, der höchste Gott, angeredet wird: „Der du von dir aus Vater und durch dich Mutter bist, die beiden unsterblichen Namen, der Äonen Eltern, Bürger des Himmels, hochberühmter ἄνθρωπος."[1]) Daran, dass die Naassener, aber auch die Valentinianer und andere Gnostiker, ihren Βυθός als ἀρρενόθηλυς bezeichnet haben, sei nur erinnert.[2]) Fürs erste halten wir fest, dass schon im alten Babylonien die Emanationsvorstellung vorhanden war.[3]) Die Unterschrift jener

1) Philos. V 1, 6 p. 139. Ἀπὸ σοῦ πατὴρ καὶ διὰ σὲ μήτηρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα, αἰώνων γονεῖς, πολῖτα οὐρανοῦ, μεγαλώνυμε ἄνθρωπε. Derselbe Vers ist auch von Monoimus verwendet in der Form αὕτη μήτηρ, αὕτη πατήρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα.

2) Neuerdings ist diese gnostistische Vorstellung aus dem Gedankenkreis der Orphiker abgeleitet worden, siehe Wobbermin, Religionsgeschichtl. Studien, Berlin 1896 S. 93 ff. Ich vermag auf dies Gebiet nicht zu folgen; doch braucht eins das andere nicht auszuschliessen. Der gnostische Begriff kann zu verschiedenen Zeiten verschiedene Wurzeln gehabt haben.

3) Eine verwandte Vorstellung, die gleichfalls auf eine nicht geringe Kraft der Spekulation schliessen lässt, ist die von dem „selbsterzeugten" Gott: so wird in einer Weihinschrift des Sanherib Ašur genannt. Craig 83 „dem Ašur, dem König aller Götter, der sich selbst erzeugte, dem

Liste ist nun babylonisch wiederzugeben: XXI bêlê abi-ummi ša Anim und zu übersetzen: „21 Vater-Mutter-Besitzer des Anu", mit anderen Worten, die Liste enthält 21 Gottheiten, die Anu zugleich als Vater und Mutter haben, 21 Emanationen des Anu. Sie lautet:

An
An
An Ki
An-uraš
Nin-uraš
An-šar-gal
Ki-šar-gal
An-šar
Ki-šar
En-šar
Nin-šar
Du-er
Da-er
Laḫ-ma
La-ḫa-ma
Ạ-la-la
Be-li-li
Alala-alam
Belili-alam
En-uru-ul-la
Nin-uru-ul-la.

An der Spitze steht An, erklärt als A-nu-um, das Folgende sind nun also die 21 Emanationen des Anu. Zuerst emaniert An=Anatum, das weibliche Komplement des Anu; aus beiden zusammen, resp. aus Anu allein folgt nun ein Paar an-ki „Himmel und Erde", erklärt als „Anu und Anatum", also noch einmal das erste Götterpaar, aber in depotenzierter Gestalt. Von den folgenden Emanationen gehören, wie man leicht sieht, immer zwei zusammen, und zwar ist es jedesmal ein männliches und ein

---

Vater aller Götter, dessen Gestalt im Ozean (Chaos) aufsprosste, dem König Himmels und der Erde, dem Herrn aller Götter, der die Igigi und Anunnaki ausgegossen hat, der den Anuhimmel baute und die Unterwelt, der alle Behausungen gemacht hat" etc.

weibliches Prinzip.[1]) Auf die Namen kommt es uns hier nicht an, die meisten von ihnen haben auch im praktischen Leben der Babylonier keine grosse Rolle gespielt.[2]) Viel wichtiger ist, dass wir hier auch bereits das Prinzip der Syzygien ausgebildet vorfinden und zwar in Verbindung mit dem Emanationsgedanken. Dieselbe Liste mit einer hier nicht näher zu besprechenden Abweichung begegnet uns noch einmal, ein Beweis, dass sie nicht ganz unwichtig war.[3]) Unmittelbar daneben steht dann eine andere Liste, welche nur die männliche Götterreihe aufführt und sie alle mit Anu gleichsetzt (II R 54. 4). Demnach sind also jene Götter nur verschiedene Manifestationen des einen Gottes, in all seinen Emanationen ist immer wieder Anu zu finden. Wir haben also bei den babylonischen Theologen die Lehre von einem vorseienden Gott Anu; dieser lässt aus sich sein weibliches Komplement Anatu hervorgehen und emaniert dann weiter 10 Syzygien, in denen sein Wesen zur Enfaltung kommt. Die Parallele mit dem *Βυθός* der Gnostiker, seiner *ἔννοια* und dem Pleroma ergiebt sich von selbst.

Von hier aus würden wir also eher dazu kommen, Anu für den Bythos der Gnostiker in Anspruch zu nehmen. Als sein Sohn mochte Marduk auch gelten, wie schliesslich jeder Gott Sohn Anus genannt werden kann. Freilich lässt sich m. W. für Marduk diese Bezeichnung nicht nachweisen, seine Zusammengehörigkeit mit Ea stand dem Bewusstsein zu fest. Überdies konnten derartige Spekulationen, die, einmal gedacht, gewiss nicht wieder verloren gingen, sondern sich in der Priesterschaft forterbten und erhielten, solange sie überhaupt bestand, auch an andere von den höchsten Göttern angeknüpft werden. Und dies

---

1) Die mit En (Herr) beginnenden Namen sind männlich, die mit Nin (Herrin) weiblich, an und ki ist bei dem ersten Paar ausdrücklich als männliches und weibliches Prinzip unterschieden, ebenso muss es dann natürlich auch in den folgenden Compositis sein. Belili ist die Schwester des Tammuz, der vielleicht in dem Alala steckt (Vergl. Jensen in Theol. Lit.-Ztg. 1896 Sp. 71). Das Paar Laḫma und Laḫama kommt auch in der Schöpfungsgeschichte vor und zwar, wie die griechische Form *Δάχος* und *Δάχη* (l. *Δάχος* und *Δάχη*) beweist, als Gott und Göttin. Für Duer und Daer fordert die Analogie der übrigen Paare das Gleiche.

2) Nachweise ihres sonstigen Vorkommens bei Jensen S. 274 f.

3) II R 54. 3, 1a ff.

um so eher, als ohnehin die obersten Götter mehr und mehr zusammenflossen, man sah schliesslich in ihnen wohl nur verschiedene Namen für dasselbe höchste Wesen. Wie weit das schon in älterer Zeit geht, zeigt eine Stelle in einem Gebet an den Feuergott Nusku, wo derselbe nebeneinander als Sohn Anus, Sohn Bels und Sohn Eas gefeiert wird.[1]) Unterstützt werden musste diese Neigung, ursprüngliche Unterschiede zwischen den einzelnen Göttergestalten zu verwischen, durch die stark ausgeprägte Ansicht der Babylonier von der Unerkennbarkeit gerade der obersten Götter. „Die Babylonier sagten, dass Gott dunkel sei", berichtet Hippolyt (Phil. IV 5, 1 p. 114). Das kann, wenn es überhaupt einen Sinn haben soll, nicht auf das metaphysische Wesen der Gottheit gehen, wie es Hippolyt versteht; denn Finsternis kann wohl als die Natur des Teufels oder böser Götter bezeichnet werden, aber nicht als die der Götter überhaupt. Es muss darin der Ausdruck der göttlichen Unerforschlichkeit liegen, wie wir sie in Hymnen öfter ausgesprochen finden:

„Wer lernt den Beschluss der Götter im Himmelsinnern?
„Den Ratschluss Gottes voll Dunkelheit (?), wer begreift ihn?
„Wo lernten je Menschen den Weg Gottes?[2])

Die Majestät Ašurs übersteigt selbst die Erkenntnis der Götter (Craig 33, 25 ff.). Besonders häufig sind ähnliche Aussagen in den spätbabylonischen Hymnen des Berliner Museums: „Sein Wort ist ein verhülltes Gefäss, wer erkennt sein Inneres!" heisst es da;[3]) man sieht auch hier wieder, wie die Entwickelung dem Gnostizismus und seinem „unbekannten" Gott zutreibt. Nach alle dem werden wir also an der Gleichung Ea = *Βυθός* getrost festhalten dürfen.

Noch manche Einzelheiten liessen sich hier anreihen, aber wenn wir den sicheren Faden unserer Lehre von der Auffahrt der Seelen verlassen, so ist die Gefahr zu gross, uns in dem

---

1) Maḳlû I, 122 ff. Nusku, Grosser, Sohn Anus,
Ebenbild des Vaters, Erstgeborner Bels,
Spross des Ozeans, Erzeugnis Eas.
Ähnliche Stellen gesammelt von Tallqvist, Maqlû S. 26.

2) IV R 60 C, 16—18ª vergl. IV R 9, 7b ff.

3) 4, 66 vergl. 4, 1 ff. u. 68 ff. 5, 11 ff. 7, 22 ff. 32, 4 ff.

Labyrinth der Religionsvergleichung zu verlieren. Wir brechen darum hier ab. Was wir gewollt, hoffen wir bewiesen zu haben: dass jene Lehre den Mittelpunkt des (älteren) Gnostizismus bildet, und dass sie zweitens in Babylonien entstanden sein muss. Daraus folgt, dass der Gnostizismus, unbeschadet aller sonst etwa nachgewiesenen Entlehnungen aus anderen Völkern, seine Heimat in Babylonien hat. Wie es dort zum Gnostizismus gekommen ist, dass lässt sich im Einzelnen nur noch vermutungsweise erkennen; nur soviel scheint sicher, dass nicht geradlinige Weiterentwicklung, sondern eine Seitenströmung vom babylonischen zum gnostischen Glauben hinübergeführt hat. Eine alternde Religion hat von sich aus nicht mehr die Kraft, sich in einer neuen Bewegung über sich selbst zu erheben; von aussen her muss der Anstoss kommen, der alte Fesseln sprengend und bisher ungenützt verkümmernde Kräfte entbindend, die stockende Gedankenwelt wieder in Bewegung bringt, nicht ohne ihr dabei ein in mancher Hinsicht verändertes Gepräge zu geben. Dass es persische Ideen waren, die so anregend auf gewisse babylonische Kreise eingewirkt und dadurch die Geburt des Gnostizismus herbeigeführt haben, suchten wir oben S. 83 ff. nachzuweisen.

Es sind seltsame Gebilde, die gerade im Zusammenhang unserer gnostischen Zentrallehre an uns vorübergezogen sind: dicht neben wunderbar tiefen Gedanken, neben den schönsten Ausdrücken echter Frömmigkeit stehen unglaublich roh-äusserliche Vorstellungen. Das darf uns nicht wundernehmen. So unmittelbar verständlich unserer selbst religiös erregten und suchenden Zeit jene Sehnsucht ist, die nur dem Höchsten dienen will, so fremdartig muss uns doch das Ganze anmuten, wenn wir es nicht etwa nach unseren Gedanken umgemodelt haben. Jene Zeit ist eben doch schliesslich eine andere als die unsere: was die Stärke und das Verhängnis unserer Tage ist, die nüchterne Verstandeskritik, geht jenen Leuten ganz ab. Steuerlos folgen sie der Phantasie und dem Gefühle; sie sind bereit, alles zu glauben, was ihren religiösen Bedürfnissen entgegenkommt. Gegen das Alt-Ehrwürdige sind sie vollends wehrlos, das Rohe und Unverständliche daran macht es in ihren Augen nur geheimnisvoller und dadurch wertvoller. In Babylonien geboren, hat der Gnostizismus das Erbe einer nach Jahrtausenden zählenden Vergangen-

heit übernommen, darunter manches kostbare Kleinod, aber auch manches fratzenhaft Hässliche. Er ist eine späte Blüte an einem schon verdorrenden Baume, aber doch haben sich die Menschen eine Zeitlang berauscht an seinem Dufte; und noch seine vertrockneten Blätter können uns eine Ahnung geben von den Empfindungen, mit denen er einst die Gemüter erfüllt hat. — Und das soll ihm nicht vergessen werden, dass er die erste geistige Grossmacht gewesen ist, die die Bedeutung des Christentums erkannt hat; wenn auch dieses um der Selbsterhaltung willen damals seine Huldigungen zurückweisen musste.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 24, Z. 2. *Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου*: Eine christliche Bearbeitung dieser gnostischen Schrift scheint vorzuliegen in der von Dillmann (Leipzig 1877) aus dem Aethiopischen herausgegebenen Ascensio Jesaiae (vergl. über diese Schrift und das mit ihr verbundene jüdische Martyrium Jesajae Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II S. 683 ff.). Dillmann (a. a. O. S. XV) bestreitet, dass sie Gnostisches enthalte, doch liegt unsere gnostische Zentrallehre unverkennbar dem Ganzen zu Grunde. Wir finden 7 Himmel, in jedem Himmel Engelscharen, die Gott loben, im siebenten thront Gott selbst. Das ist ungefähr die jüdische Vorstellung von den 7 Himmeln (vergl. Brecher, Das Transscendentale etc. im Thalmud, S. 9f.), aber sie ist nur mangelhaft aufgetragen auf eine andere sehr abweichende. Unter den 7 Himmeln befindet sich das „firmamentum", es sind also in Wahrheit 8 Himmel wie bei den Gnostikern und Gott wohnt im achten Himmel. Die Wanderung der abgeschiedenen Seele dorthin nimmt Jesajas in seiner Vision vorweg. Umgekehrt steigt Jesus durch die 7 Himmel herab und nimmt dabei in jedem die Gestalt seiner Insassen an (assimilatus est speciei angelorum etc.), damit sie ihn nicht erkennen, sondern plötzlich das Gericht hereinbreche — warum das, wenn jene Engel nur Gottes Ehre suchen? In jedem Himmel fordern die Wächter am Thore von ihm einen Pass (X 24 p. 53 Et commeatum ii, qui portam coeli custodiebant, postulaverunt et Dominus dedit eis, die altlateinische Übersetzung bietet sogar den gnostischen term. techn. *χαραχτήρ*: l. c. p. 82 ostendebat enim characterem per singulos coelos custodibus portarum); dasselbe thun sie auch bei den aufsteigenden Seelen, den Jesajas schützt nur der ihn begleitende Engel (X 28 p. 53 me ipsum autem nemo interrogavit propter angelum qui me ducebat). Wir haben also auch hier die ganze Lehre von dem Aufsteigen der Seelen durch die 7 feindlichen Archontenreiche zum achten Himmel, nur die Archonten selber sind beseitigt, aber ihr Thron und ihre „rechten und linken" (beachte diese echtgnostische Unterscheidung) Engel in jedem Himmel sind geblieben. Danach werden wir ein Recht haben, eine gnostische Grundschrift anzunehmen; und die Angabe, Jesus habe nach der Auferstehung noch 545 Tage (= 1½ Jahr = 18 Monate) auf Erden geweilt, weist speziell auf ophitische Kreise hin (vergl. Jr. I 28, 7), von denen auch die Valentinianer die gleiche Lehre überkommen haben.

S. 61, Z. 16 lies Ḫumba statt Ḫumbaba.

S. 61, Z. 22 Mitrâ. Die Beweiskraft dieses Namens ist doch einzuschränken: möglich wäre immerhin auch die Lesung Be-ra-a, vielleicht auch Nu-ra-a.

S. 66, Z. 23 Herr Prof. Dr. Zimmern hatte die Güte, mich auf die Stelle Reisner, Sum.-bab. Hymnen etc., Anhang IV, 149 ff. aufmerksam zu machen. Dort heisst es:

Die Götter des Himmels, die Götter der Erde,
die grossen Götter, die funfzig,
die Götter der Schicksale, die sieben,
die Anunnaki des Himmels, die dreihundert,
die Anunnaki der Erde, die sechshundert.

Bei den „7 Schicksalsgöttern" wird man in der That kaum an etwas Anderes als an die Planeten denken können.

S. 67, Z. 5 u. eb. Anm. 1) lies Muštabarrû-mûtânu statt Muštabarûmutânu.

Druck von August Pries in Leipzig.

T1 g 93

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.
RENEWALS ONLY—TEL. NO. 642-3405
This book is due on the last date stamped below, or
on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

NOV 27 1968 8 7

RECEIVED
NOV 14 '68 -3 PM
INTERLIBRARY LOAN

APR 9 1974
UNIV. OF CALIF., BERK.

SAN DIEGO
INTERLIBRARY LOAN
OCT 11 1974

MAY 25 1982

NOV 22 '74

LD 21A-38m-5,'68
(J401s10)476B

General Library
University of California
Berkeley

U. C. BERKELEY LIBRARIES
C047430502